د. خليل أحمد خليل

موسوعة

أعلام العرب المبدعين

في القرن العشرين

1



إهداء

إلى روح هشام خليل المسافر فينا أبداً.

مداخل الموسوعة

إشارات وتنبيهات

* = ورد في الموسوعة.
م س = مصدر سابق.
م ن = مصدر نفسه.
را = راجع: (70) cf.
ب.ت = بدون تاريخ.
ص صص = صفحة، صفحات (P).

استهلال

مساهمة العرب في ثقافة القرن العشرين

□ محاولة للخروج:

ولـو طـار جـبـريـلٌ بـقـيَّـة عـمـرِهِ   من الدَّهْر، ما اسطاع الخروج من الدَّهْر؟

أبو العلاء المعرِّي

■ مَن منَّا لا يحلم بخلود في مواجهة الموت؟ هذا السؤال الدنيوي تقدّم عنه الثقافة أجوبةً صعبة، تمتدّ من الحفظ والذكرى إلى الذاكرة. وها نحن أمام قرن كامل من عمر أُمّتنا العربية الحضاري، ينطوي مليئاً بالروائع الفنية والأدبية والثقافية والسينمائية والغنائية، الخ، وكأن العرب أسهموا في إنتاج ما يحلو لهم من إبداع فردوسي، تستسيغه نفوسهم، ويحرصون على تقديمه مضافةً فكريَّةً لإنسانيَّةٍ جائعةٍ إلى ما تبقى لدينا من روح ومن روحانيّات.

الخلود بذاته ثقافة تجريدية. فكل رغبة في التخلّد تقابلها عمليّة تفكك وخروج من الأجساد ومن الزمان. ويظنُّ أحياءُ اليوم والغد، أنَّ كبار الكتّاب والأدباء والشعراء والفلاسفة العرب الذين صنعوا ثقافة العرب في القرن العشرين، قد زالوا بزوال أشخاصهم عن مسرح الحياة المرئية. وفاتهم ان الحياة الأبقى، الخفيّة، المديدة، هي التي يعيشها الكتّابُ بكلماتهم في الذاكرة أو على ألسنة قرّائهم ورُواتهم. إنَّ الثقافة تعيش أكثر بكثير من منتجيها وحتى من مستهلكيها المباشَرين. فبعد ألف وأربعمئة سنة، ها هو القرءآنُ الكريم بملايين النسخ بين أيدي العرب والمسلمين، وبألفاظ مترجمة إلى معظم لغات العالم، ومنها أكثر من 165 ترجمة إلى الفرنسية وحدها، وفوق ذلك، مَنْ كان

يحلم بأن تغدو «**ألف ليلة وليلة**» كتاباً عالمياً، وكتاباً «**قومياً**» بعدة طبعات عند العرب أنفسهم؟

الحقيقة ان الماضي لا يُعيد نفسه تماماً، ولكن الثقافة العربية باقية؛ وليس لجيلنا ان يُحدّد ماذا سيبقى منها، فالثابت عندنا انها باقية، لأنّها نواة المدار الحضاري العربي ـ الاسلامي. والباقي منها يمكن استنسابه اليوم من خلال مئات الكتب التي وضعها كتّاب عرب بكثافة شديدة من مصر ولبنان وسورية والعراق؛ وبكثافة أقل في معظم الأقطار العربية الأخرى. وهنا لا بد من وضع موسوعة لكتّاب القرن العشرين، حتى يُصار إلى استخلاص حجم المساهمة العربية في الثقافة العالمية، وبالأخص: مدى تلبية الإبداع العربي لحاجات العرب أنفسهم.

ومما لا شك فيه أنّ المهمّة العاجلة ستكون محو الأُميَّة المتعاظمة لدى عرب آخر القرن العشرين، بالقطع الصارم بين الثقافة والجهالة، بين المدرسة والأُميَّة. وحيث ان بعض الأجيال الكهلة لم يعد في الامكان تعليمها، فإنَّ بعضها الآخر قابل لمحو أُميَّته من جهة، وكل الأطفال المولودين منذ التسعينات يحق لهم، من جهة ثانية، ان ينعموا بحق القراءة والكتابة. وإلاَّ فما قيمة كتب وثقافة عربية لا تجد مَن يقرأها بلسانِ قومها، قبل أن نُحيلها إلى لسان المستشرقين/ المُستَعرِبين، وإلى الثقافة العالمية من خلال الترجمة؟

من الواضح ان هذه المسألة تقع على كاهل الأمّة العربية برمّتها، بصرف النظر عن أنظمتها السياسية وتوجهاتها الاعتقادية. إنّها مسألة **تحضُّر العرب** وانخراطهم في التاريخ الحضاري او المدني للأُمم والشعوب. وهذه الكتب ـ الروائع التي ستبقى من تراث القرن العشرين، بعد استقرار روائع القرون الخوالي، ستكون مادّة التثقّف العربي في الأجيال المقبلة. ومرّة أخرى نُذكّر بأنَّ الهرب من الحضارة العربية إلى لسان أجنبي لا يقدّم ولا يؤخر، بل لا يُغني أبداً عن حفظ اللغة العربية، المتطورة، في أدب حيّ وثقافة فاعلة. اللغات الأجنبية هي نوافذ إضافية لعالمنا، وألسنة مساعدة لثقافتنا. إلاَّ ان **خصيصة كل ثقافة لسانها**، كما ان **خصيصة كل أُمّة أرضها** (جغرافية تاريخها).

نغادر القرن العشرين ونحن واثقون من إسهام كبير جداً للثقافة العربية، باللغة العربية، وبلغات أخرى لكتّاب عرب، أقلها في الفرنسية والانكليزية (جبران ـ

محمد أركون ـ أمين المعلوف ـ جورج شحادة ـ إدوارد سعيد ـ هشام جعيط، الخ.). وما علينا سوى الإصرار على تخيّر أهم كتبنا وأكبر كتّابنا. مع العلم ان كل اختيار ينطوي على استنساب، على تحيّز نسبي؛ ولكنّه حين يتكرّر من عدّة زوايا، كما حصل سابقاً لجمع الشعر العربي ونقده وكشف سرقاته وابداعاته، فلا بد من بلوغ **قرارة ثقافية ثابتة**.

وبادىء ذي بدء لا بد لنا من تصنيف دقيق لكتّابنا الكبار، الدرجة الأولى، الذين شغلوا عصرهم بنصوصهم، وأحياناً بأشخاصهم أيضاً. وليس سهلاً ان نحدّد مَن هو المثقف او الكاتب الكبير؛ ولكنَّ التنسيب يسهُل اذا تكاثر النقّاد. ومثاله ان هناك اجماعاً عربياً في النقد المعاصر على شاعرية نزار قباني، وتجديده، واختصاصه بالمرأة. وهناك ايضاً اضطراب في تحديد مكانته بين شعراء عصره الكبار الآخرين. مع ذلك، فهو مصنّف حتى الآن كـ شاعر عربي كبير. زدْ على ذلك ان خلافاً قد ينشأ، إنْ رغبنا في تصنيف **الأول** بين دواوينه الشعرية، كتابه الأهم بين كتبه هو بالذات. ولا بد ان تزداد الصعوبة عندما نريد ان نحدّد القصيدة الأهم في كتابه الأول. والحال، فهل نعتمد معايير خارجية (لا نقرأ نزار قباني بكليته، ونكتفي بالسماع: قصيدة تغنيها له ماجدة الرومي أو كاظم الساهر؟) أم نعتمد معايير النص الشعري الكامل؟ وعندها هل تكفي قراءة قارىء أو ناقد واحد؟ أم نختار الأسهل (قبل وفاته):

■ أستاذ نزار: ما هو أهم ديوان بين دواوينك؟

ما هي أهم قصيدة بين قصائدك؟

أعتقد ان الأستاذ نزار قباني نفسه سيجد صعوبة كبيرة، هو ايضاً لا تقلّ عما يعانيه الناقد ـ القارىء من مصاعب الاختيار.

على كل حال، هذه مرحلة معرفيّة تمتاز بعقباتها. ولكنَّ التعارف الثقافي العربي تمَّ بالنسبة إلى جيلنا منذ أربعين سنة وأكثر. ولن يكون من الصعب على الجيل التالي، جيل الستينات مثلاً، أن يراقب الثقافة العربية وقد عاصرها بقوّة، وليس بموضوعية دوماً. المطلوب اليوم وغداً، **العقلنة الموضوعية لقراءة ثقافتنا العربية المعاصرة بنزاهةٍ أكثر علماً**. ونرى ان التعامل مع هذه الثقافة بروح رياضية، كمَن يشاهد **كوميديا ثقافية** لينهل الفرح من معينها، هو من الأسباب المساعدة على ولوج هذه المغامرة ـ مغامرة اختيار روائع العرب المبدعين من كتّاب القرن العشرين ـ بأقل تعصّب أو تحزّب ممكن!

الثقافة عقلنة وحرية. وكل منّا رهين منزلته الثقافية، أسير بيئته الصغيرة، بلده وزملائه. وبما اننا نكبر بالثقافة ونتضاءل بالجهالة، فلا بدَّ من السعي إلى كل منابع الثقافة العربية، بلا تحيّز مسبق. وعندها ستظهر لنا كل القمم البعيدة، وستكون واسعة لكثير من أقدام المبدعين في عصرنا. ■

1 ـ ثَقافَةُ اليَومِ: تُرَاثُ الغدِ

☐ هل يُسْمَح لنا، من زاويتنا الفكرية والثقافية المحدودة بتجربتنا وبإمكاناتنا المعرفيَّة، ان ننوِّه ببعض مآثر عرب القرنِ العشرين، تاركين لسوانا من ذوي التهذيب الفنِّي والجمالي أو الاختصاص العلمي والسياسي والاقتصادي، التنويه بفضائلهم الأخرى؟

فعربُ القرنِ العشرين هم ورثة انقطاع ثقافي طويل، ومحاولة نهوض لغويّ بماكيّاج فكري شبه منطقي وشبه متفلسف آخر القرن التاسع عشر. وهم ـ حتى لا ننسى في القرن المقبل ـ ورثة انكساراتٍ واستعماراتٍ واحتلالاتٍ، واجهوا آثارها الجغرافية والعسكرية والاقتصادية والعمرانية على مدى القرن العشرين، وما زال على أحفادهم ان يمحوا آثارها؛ ولكنهم بوعي وهوية يجدون زادَهم الأوَّلي في ثقافة القرن العشرين.

وأوَّل ما يجب التذكير به عشيَّة التحوّل النهضوي الثقافي العربي، من «نهضةٍ ثالثة» راهنة، إلى «نهضة رابعة» أكثر محليَّة وعولمةً في آنٍ، هو ان كتّاب ومفكّري القرن العشرين العرب، توارثوا، بتفاوتٍ، ثلاثة مستويات من أداة تعبيرهم اللساني او اللغوي:

■ مستوى التعبير **الشِّعْري**، المنظوم عمودياً، المحكوم بوزن وقافية وبجملٍ قصيرة، مُثيرة ومؤثرة، تتضايف في سياق خطابي، لتحدث واقعةً **إعلامية**، مردودها الصّوتي أقوى من مفعولها الدلاليّ. وهذا ما دعاه أبو العلاء المعري «جبريَّة المنزلة». فإذا قلت شعراً عمودياً بقافية بائية او يائية، توجّب عليك استعمال مفرداتٍ معيّنة تفرض نفسها، على غرار ما يُسمَّى في صحافة العرب العشرينية «حَفْر وتنزيل» في وصف التوافق بين العنوان وموضوعه، مثلاً، او بين الكاتب ومكتوبه (المفهوم: الماصدق).

■ **مستوى التعبير النثري**، القرآني، الذي رسم صورة عصرية في القرن الميلادي السابع للغة العربية وإمكانات تطويرها اللساني ـ التعبيري، في اسلوبية نثرية، تتداعى جمالياتها ما بين الشعر المحض والشعر النثري او المنثور (التنظيم الحر) والنثر التسلسلي، البديع، المفيد في أداءٍ قصصي او روائي، سيتأخر نضجه العربي حتى أيامنا، **أيام الرواية العربية العميقة، المُعَولَمة**، بالترجمات وبجوائز عالمية، منها جائزة نوبل لنجيب محفوظ. . . !

■ **مستوى التعبير العلمي ـ الفلسفي**، الصارم والدقيق الذي عرفه أجدادنا الأمويون والعباسيون لبضعة أجيال، ثم ساد انقطاع كبير منذ **ابن رشد حتى علي عبد الرازق وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي وطه حسين ومحمود أمين العالم وطيّب تيزيني وصادق جلال العظم ومحمد عابد الجابري ومحمد جابر الأنصاري وعبدالله العروي** وسواهم الكثير، الكثير، كما سنرى في هذه **«الكوميديا الثقافية العربية»!**



وبعد، فقد طوَّع عربُ القرن العشرين لغتهم، بالتعليم وبالقراءة والكتابة، وبالتفاعل مع لغات وثقافات وحضارات العالم المعاصِر، وجعلوها حيَّة، لغة أحياءٍ ينشدون التعارف العربي والتفاكر العالمي، قاطعين جَذْرياً مع ما فُرِض عليهم استعمارياً من تجاهل أخوي عربي، ومن تناكر عربي ـ اسلامي او عربي ـ عالمي! وبقوة الاستعمال وحراكهم الحيوي، وتدافعهم الديموغرافي (السكاني) لاسترداد جغرافيتهم الطبيعية (أرض الدول العربية) وجغرافيتهم الحضارية او الثقافية (أرض النهضة العربية المشتركة ما فوق الحواجز والحدود والجمارك وتأشيرات المرور)، ودفعهم عشرات الملايين من الشهداء من أقصى المغرب حتى آخر حبّات رمال الخليج وفلسطين ولبنان وسورية ومصر والجزائر. . . بقوّة ذلك كلّه أثبت عرب القرن العشرين حضورهم على أرضهم بعدما كانت في أيدي سواهم. وهذا إنجاز عظيم لأمّة عظمى، مُستلبة منذ بضعة قرون! ولا بد لأحياء القرن العشرين هؤلاء أنْ يُعتبروا أجداداً عظماء لأجيالٍ قادمة من صُلبهم التاريخي والحضاري. . . وعلى أحياءِ الغد العرب ان يتذكروا اننا نحن أيضاً كنا أحياء مثلهم واننا تفكّرنا في أمور عصرنا بحسب مواقعنا وجبريّات منازلنا ومُوجِّهات ظروفنا ومُلْتَمسات غاياتنا ومصالحنا، أي ما كنّا نظنّه في عصرنا صالحاً لنا، دون المس بمصالح أبنائنا وأحفادنا. **فهل آسرفنا، مثلاً، في النهوض الأدبي والثقافي على حساب النهوض**

العلمي ـ التقني؟ وهل استسهلنا أداة اللغة، التقنية العربية القديمة والمتاحة، بما يطيل اللسان ومعه الأذن، والعقول، فيما شعوب أوروبا وأميركا «أي الغرب الحضاري» يطيل أياديه بأدوات تكنولوجية تجعلها تطالنا من البر والبحر والفضاء... وتغزونا حتى ثقافياً، فيما نحن مسترسلون في تدبيج المقالات والكتب محتفين بنهضتنا، محتفلين، فرحين بما أنشأنا معرفياً، تماماً كما انتشى سوانا حين اكتشف حرفاً أو رقماً، ولم يَبْنِ جيشاً ويطوّر سلاحاً لمواجهة عدو على الباب او عند الحدود؟

□ ليس لنا في هذا المقام النظر في التطوير العسكري أو الاقتصادي العسكري العربي المناسب لتطلبات القرن العشرين. ناهيك بأنَّ هذا الأمر البليغ ليس من اختصاصنا ولا يندرج في نطاق تهذيبنا العلمي! ولكن، ليس لأحدٍ تحميل هذه الثقافة العربية هزائم سياسيةً او نكساتٍ عسكرية! بل على الثقافة نفسها تحمّل مسؤولياتها ضمن حقولها، ومن باب أعلامها الكبار، وغيرهم! مع ذلك، هذه **«الكوميديا الثقافية»، ليست محاكمة نقدية ساذجة او عابرة لكاتب بعينه، ولكتبٍ عربية معاصرة، محاكمة بعقلية ماضوية او بعقلية مستقبلية، مقلّدة في حاضرها لحواضر المعاصرين الآخرين في العالم، إنَّها بكل تواضع محاولة تعريف بالثقافة العربية التي أحيت نفسها بنفسها** وسط مخاضات خطيرة للأُمَّة العظيمة ايضاً بتضحياتها المعاصرة، ولحفظها القُدْسي للغتها، مع تطوير تعبيراتها ـ المسبوقة قرآنياً، كما في قوله تعالى:

﴿قال فالحق والحقّ أقول﴾ (38/ 84)؛ والمسبوقة فلسفياً في الحديث النبويّ الشريف «مَنْ صَمتَ افتكر»! وفي معارج التضحيات العربية الهائلة، مادياً وروحياً، على مدى قرن كامل، وبابُ الدّم لم ينغلق بعد. كان على ذاكرة القلم العربي، المُكَسَّر أجيالاً... على إيقاع التحريم المعرفي، المنطقي والفلسفي، وعلى حَرْدٍ عثماني طوراني... ان تُولمَ للكتابة وللقراءة بين العرب، على الرغم من كونهم أُمَّة «إقرأ» وأُمَّة قرءآن وكتابات تحفر في الصخر حين يجفّ الحبْرُ او يحترق الورق!

■ ثقافة مُعولمة، منفتحة استهلاكاً وانتاجاً على عالمها، بعدما صار **القرءآن الكريم**، عالمياً، بمعناه المادي فتُرجم إلى كل لغات الأرض المعمورة المعاصرة فيما كان القرآن نفسه في القرن السابع دعوةً عالمية للسلام (المعنى الأعمق للإسلام) وللتوحيد والعدل بين البشر؛ ولكنَّه ما زال على أطراف صحراء، تحمله نفوس موضوعة على رؤوس السّيوف.

وها هي ثقافة العرب، بعد أربعة عشر قرناً من المقدَّس القرآني، تُظهر حيويتها وجدارتها بالحياة والبقاء!

وها نحن نقدِّمها بهُويّة عربية، او بمائية حضارية ـ انسانية تستمدّ ماءَها، بل ماويّتها من ديناميكية حِراك العرب داخل أرضهم التقليدية، وفي مدى العالم حيث امبراطورياتهم الجديدة (عبر المغتربين) لا تغيبُ عنها شمس الكون والثقافة والحضارة. □

2 ـ ما هي الثقافة العربية المعاصرة؟

■ «عربي، هل قلت عربي؟»[1].

□ نعم قلتُ: «عربياً باعتزاز كنتُ وسأبقى. وأمّا «أنتَ، فما سبب خجلك، وهذا العار على جبينك، بدلاً من الغار؟». كان ذلك تمريناً فرنسياً على العداء للعروبة وللعرب! لماذا؟ لأنَّ التمرين الشُّعوبي القديم كاد ينتهي مفعوله مطلع هذا القرن، وسط نهضة فكرية ثقافية وسياسية للعروبة وللعرب، فكان لا بد للاستغراب او للاستشراق من إدخال العرب مجدداً في دوّامة التغريب والانفصال عن الذات، من الداخل بالفصل الوهمي بين وجهي عملة واحدة ـ العروبة والإسلام ـ ومن الخارج بالطعن على العلاقة الحضارية بين العرب والمسلمين غير العرب من أتراك وفُرْس وافغانٍ وسواهم. والحقيقة هي ان العرب، بعد نبيّهم وقرءآنهم العربيّين، تمكّنوا ثقافياً من وراثة أثينا، وعسكرياً من وراثة روما؛ فأقاموا عولمة «عربيّة» ذات طابع اسلامي، متصالح مع الطوابع العقائدية للشعوب الأخرى من أهل كتاب او ثقافة دينية مكتوبة، ومن غير أهالي الثقافة!

وفي عصرنا، جرت محاولات ومحاولات لفصل العرب عن أرضهم، فكان الرّد بمبْدأ الوحدة، أي عروبة الأرض او الأرض عروبة اولاً (بلاد العرب للعرب ـ العروبة أولاً)... واستمرت الحَربُ طيلة هذا القرن على مبدأ العروبة... فأمكن مع ذلك حصول استقلالات لأقطار عربية عن استعمارها وانتدابها ـ ما عدا فلسطين

(1) Arabe, vous avez dit Arabe?, Chantal Dagron-Mohamed Kacimi, Ed. Balland 1990, Coll. Le Nadir:

■ عربي، هل قلت عربي؟ أحكام الغرب حول المسلمين والعرب، دار إفريقيا ـ الشرق، 1998 (المغرب). □

التي راحت عروبتها وقدسيتها ضحيَّة استعمار صهيوني استيطاني ـ والمؤسف أنَّه ترسّخ في الوقت نفسه مبدأ استقلال الأقطار العربية عن بعضها. ومن هنا جاء **الفصل بين السياسة والثقافة عند العرب المعاصرين**: فقيل لنا، ما دامت الوطنية قد وُلدت وتأقلمت او تبلّدت على مقاس أقطارها وبلدانها، فيجدر بكم وصف العروبة بأنَّها ثقافة لا سياسة. وقلنا لهم: **إنَّ الوحدة العربية منشودة بكل ألوانها السياسية والجغرافيَّة والاقتصادية والثقافية... فلصالح مَن نتبادل ثقافياً، مثلاً، وحضراً، ولا نتبادل في المجالات الأخرى؟**

وفي العصر نفسه جرت محاولات مُركّبة إمَّا لإلحاق الاسلام بالسلطة، كالسلطنة العثمانية مطوَّلاً، ثم السلطنات في بعض الأقطار العربية المستقلة او غير المستقلة؛ وإمَّا لدمغ السلطة بدمغة إسلامية، ولو صُوَرِياً او من قبيل التزيين السياسي. وفي مستويات أخرى تكاثرت الأسباب لإلحاق العقل العلمي، الثقافي او الأدبي بالعقلية «الدينية»؛ وكذلك لإلحاق السياسة بالدين، رداً على رغبة السلطنة المزمنة باستتباع الاسلام سياسياً.

وأكثر من ذلك، جرى **تركيب اصطلاحي**، بقصد المصالحة بين الدين والثقافة والحضارة والعروبة: فقيل **حوار حضاري عربي اسلامي، وفكر عربي ـ اسلامي**، وثقافة عربية وحضارة اسلامية، الخ. إلاَّ ان كل هذه التصنيفات ترمي إلى شيء واحد: إحداث **البلبلة في العقلية العربية المعاصرة، وجعلنا نعقل أشياء عصرنا وأقطار أُمّتنا الحديثة، بعقول متردّدة، متفكّكة، قاصرة عن اكتشاف التوليف العربي أو المألفة الثقافية كأُمَّة روحية واحدة، قابلة للتوحيد في كل حين إذا توفّر لذلك القرار السياسي والظّرْف التاريخي. فكانت المؤامرة على الثقافة العربية المعاصرة ذات أبعاد سياسية وعسكرية واقتصادية: اختراق المجتمع من طَرَفِهِ النّخبوي. ولذا قامت إدّعاءات أخرى بأنَّ ثقافتنا المعاصرة قابلة لكل التوصيفات ـ ما عدا التوصيف العربي ـ فادّعوا انها «متوسطية»**، وكأنَّ قسمها اللامتوسطيّ ليس منها؛ وزعموا أنَّها **«فينيقية» أو لبنانية**، وكأنَّ أحداً من العرب اللبنانيين ما زال يقرأ او يكتب بفينيقية مزعومة مزدوجة بلسانين، فرنسي ـ عربي، فاعترض الأرمني العربي، والكردي العربي مطالباً بتحريك لسانه ليعجل بقراءة ثقافته من داخل الثقافة العربية... وفي كل بلد عربي، جرى مسعىً لتبليد الثقافة الوطنية، باسم القُطْر المَعْنيّ، وذلك على ما يبدو توكيداً لإقليميَّة بريئة او تهرّباً من مسؤولية سياسية مطلوبة قومياً، في مستويين: مستوى الصراع العربي ـ الاسرائيلي الذي استغرق نصف قرن من حياة المشرق العربي، وعدّة حروب، وأكثر من مليوني قتيل وجريح

ومعوّق. . . وسقوط عشرات الألوف من كيلومترات الأرض العربية!

ومع ذلك، فوق مقصّ الرقابات العربية، وفوق الحدود المُرتسمة سياسياً، كحل وسيط بين الاستعمار والوحدة، أنجزت الثقافة العربية المعاصرة استقلالها بلسان عربي قويم، رافقه تعريبٌ لآدابٍ وفنون وعلوم وفلسفات، من الخارج بالكتب، ومن الداخل بالتدريس ـ وآخره التعريب الثقافي والتعليمي المنطلق في **الجزائر**، تصدياً لظروفها السياسية المأسوية العصيبة، واستمرار العروبة الثقافية والسياسية داخل فلسطين المحتلة!

إنَّ ثقافتنا العربية المعاصرة هي **مألفة حضارية (Une synthèse de civilisations) بلسانٍ عربي، متطوّر، متنوّر، مستوعب حضارياً لمفردات ثقافات أخرى**، كما كان حال التعريب الثقافي دوماً، قبل الاسلام (تعريب مصطلحات قديمة)؛ إذ كان يبدو دخيلاً لفترة، ثم يتبلّدُ محلياً فيستوطن في الثقافة، كما تستوطن نَبْتَةٌ او بقرةٌ هولندية في أرض عربية! **وهذه الثقافة ليست دينية بالمعنى الذي يدّعيه أعداء العروبة والاسلام معاً، حين يصوّرونها «ثقافة اسلامية» ليقاوموها بثقافة مسيحية او يهودية او بوذية**. . . كما هو الحال في لبنان وفلسطين والهند. . . بحجة ان بعض موضوعها الأديان ومنها الاسلام. . . فيما هي ثقافة ذات موضوعات متنوعة، أكثرها لا ديني ـ ومثاله ما هو الديني في شعر نزار قباني؟ وما نصيب الاسلامي في روايات نجيب محفوظ او أحلام مستغانمي؟ وما موقع الفكر الإسلامي الأصولي من الفكر العربي العقلاني؟

بكلام آخر، نقول إن الثقافة العربية هي التي أنتجها عربُ القرن العشرين بلسانهم، أينما وجدوا؛ او أنتجها سواهم جزئياً بلسان العرب أنفسهم. . . بل أنتجها ايضاً عَرَبٌ بألسنة أقوام أخرى (جبران و«نبيّه» بالانكليزية، جورج شحادة ومسرحه بالفرنسية، وكذلك أمين معلوف في رواياته من سمرقند حتى سلالم الشرق. . . !).

وما هذه الكوميديا الثقافية العربية المعاصرة سوى مرآوية (بانوراما) أرَدْناها حجّة علمية من عصرنا للعصور الآتية، لإظهار مساهمات أحياء القرن العشرين في ثقافات عالمهم البالغة أكثر من 120 ألف ثقافة، أساسية وفرعية. . . ومما لا شك فيه هو ان **الثقافة العربية** الكبرى هي موئل ثقافات وطنية، محلية، فرعية؛ ملتقى ألوانٍ مَدَنيّة او حَضرية، **ومَصْهر إبداعات**. في هذا المصهر الإبداعي، سنحاول تبيان ما لعرب القرن العشرين من فَضْلٍ معرفي، وأداءٍ انساني وتهذيبي وتحضيري لإنسانية عصرنا. وعليه سيكون الشمولُ معياراً أولاً للمرآوية؛ إلاّ انَّ خصيصة هذه

الثقافة قد تتعرّض للمحو في سياق عمل موسوعي كهذا، بحيث لا تكفي (5 صفحات) مثلاً للتعريف العلمي المفصل بكاتب واحد. . . فكيف سيجري الكلام على حياته ومؤلفاته وخصوصيّة عمله الأول إبداعياً؟

■ إنّ من طبيعة الموسوعات الاختصار مع التكثيف التعبيري، واعتماد الدقة التوصيفية، بعيداً عن السَّيلان الكلامي. . . الذي انتقل من ثقافة الكتب إلى ثقافة الجرائد والمجلات. . . وأخيراً «ثقافة الانترنيت والتلفزة». . . ومن طبيعة الفكر النقدي، حَصْر المستويات، بحيث يتناسب ترتيب الأعلام ألفبائياً ـ داخل العصر ـ مع تنوع التعبير الثقافي. ويلامس معظم الأقطار العربية ذات المستوى الإسهامي المتقارب. فإذا غاب أشخاص او بلدان. . . فمرد ذلك إلى مستوى المساهمة اولاً. . . وإلى حَصْرنا المتراوح بين مئة وخمسين كاتباً ومئتين!

3 ـ نقاوة الإبداع ومعايير الانتقاد

■ مَن هو المثقّف العربي؟

هل يكفي نقدُ العَصْر معياراً لكي تكون الثقافةُ عصْريَّةً، حديثةً أو تجاوزية؟ وهل يكفي وصف ثقافتنا بأنَّها عربيَّة المكان والزّمان واللسان، والإمكان، حتى يُوصف كاتبها بأنَّه مُثقّف أي منتج عربي، ويوصف مستهلكُها ومنتجُها معاً بأنَّه مُثَقّف؟

بكلام آخر: أين نجد في معمورة القرن العشرين ثقافةً نقيةً خاصة بجماعة بشرية دون الجماعات او فوق الجماعات الأخرى؟

لا ريب ان حدود كل ثقافةٍ لغتُها الخاصة بها، وان العربية كالفرنكوفونية او الساكسوفونية، تتمادى في انفتاحها الثقافي العالمي على مديين: **مدى الناطقين بها** عالمياً من عرب مهاجرين أو من مستعربين؛ **ومدى قارئيها** مترجمةً إلى لغاتهم..! ولا وهمَ ان مصطلح «الثقافة البيولوجية» القومية الطاهرة، هو مجرّد تُرهة، ولَغْوٍ ينقصُه الصِّدْقُ بقوّةٍ! وهنا يفرض نفسه التنسيبُ والتحسيبُ، بحيث يكون نَسَبُ الثقافة العربية وحَسَبُها المحليّ والاقليمي (المداريّ الحضاري) والعالمي او الانساني، مأخوذَيْن في كل اعتبار وفي كل حين، مع استنادات إلى عَصْرٍ ومستقبل، واسنادات إلى مواضٍ قريبة او بعيدة، تتأرجح على أراجيحها ثقافات الأصالة والحداثة، بالمحاكاة وبالإبداع حيناً بعد حين! فما من مثقّف عربي يبدع ثقافة عصرنا من لاشيئه، إن جاز وجود هذا «اللاشيء الإبداعي»، وما من مثقّف يستحقّ هذه التسمية، ويستلّها من مدافن التراث زاعماً انَّ الكتابة خدعة، قوامها نقل نصٍ عن نص، لا نقد نصٍ بنص، او نقد واقع بنص. وعندنا ان المفارقة الكبرى بين ثقافة عصرنا الحديثة وثقافته التقليدية، هي ان بعض كتّابنا وشعرائنا آثر محاكاة نصٍ قديم بنص حديث، دون ان يستولد بينهما فكراً ناقداً او احساساً

بتحوّل من حال إلى حال، وبانقلابٍ صيرورّيّ من صورةٍ الى صورة، كأنَّ ما كان هو الباقي، القادر دوماً على ان يكون. . . فيما يرتجي كتّاب آخرون جَرْدَ الماضي البعيد او القريب، بنصوص تنقده وتنقد على صحّته كما ذهب إلى ذلك طه حسين(*) في نقد الشعر والفكر الأدبي، وذهب إلى ذلك أيضاً **علي عبد الرازق*** في نقد الحكم في أصوله الوراثية والاسلامية، وأخيراً، لا آخراً، صادق جلال العظم* في «نقد الفكر الديني»، وصولاً إلى محمد أركون* وتوسّله الجديد في «نقد العقل الديني». . .

وعلى غرار الانقسام الشكلي في ثقافتنا بين عروبية واسلامية شاء التصنيف المعادي لحقيقة التثاقف العربي أو التعارف الثقافي العربي ـ الاسلامي، اعتماد التباعد ما بين عربي واسلامي، معياراً لتصنيف كتّابنا في القرن العشرين على حَرْدٍ أو ممانعة: حَرْد التصنيف العربي، وفيه فئة المثقفين العرب (مسلمين وغير مسلمين)، وحَرْدُ التصنيف الاسلامي، وفيه فئة المثقفين الاسلامويين الآتين من خطاب إسلاموي، سلفي، أصولي، للقيام بحركات «اسلامية»، ظاهرها الثقافة و«التجديد» ـ بمعنى العودة إلى الأجداد ـ، وباطنها السياسة وإقامة حكم ديني بماكيّاج اسلاميّ مذهبي أو حزبي غالباً.

وعليه، نعوّلُ على معيار الثقافة العربية المتنوّعة الموضوعات، ومن ضمنها الموضوعة الاسلامية والأخلاقية التهذيبيّة؛ ونستبعد الثقافة «الاسلاموية» المفارقة لروح عصرنا ومعناه الثقافي، التي تقتل، ولا تُحاور.

وبقدر ما تبدو نقاوةُ أيّة ثقافة حُلْماً، لا واقعاً، تمتلك ثقافتنا العربية، بكل تلاوينها ولهجاتها الألسنية، وتفاصيل خصائصها، حقّ الكلام على إبداع عربي في الأدب ـ نثراً وشعراً ـ، في المسرح والرواية، والقصة، وفي المقالة والدراسة الفكرية، العلمية والنقدية. . . وتتمادى هذه الثقافة في فَرْز ألوانها، شاملةً مدى من الجغرافيا الحضارية العربية، لا يني يتّسع ويتركّز، على الرغم من مساوىء العَرْض والطلب المحلّي الضيق على بعض منتوجاتنا الثقافية التي لم تَرْقَ بعدُ إلى مصافِ الذائقة العربية القومية او الانسانية. ناهيك بالحَصْر النَّقدي في الصحافة الثقافية او في المجلات الفكرية، وأخيراً في الشاشات التلفزيونية العربية، الذي أساء كثيراً للتعريف العربي الأشمل بالبضائع الثقافية العربية ـ فكأنَّ كل بضاعة محلية،

(*) إشارة إلى وروده في هذه الموسوعة.

مشكورة من أهلها، ممدوحة من «جحا وأهل بيته» ومجهولة تماماً أو نسبياً، لدى الجماعات الثقافية العربية الأخرى.

من هنا ارتبط **التعبير الثقافي العربي في** عصرنا بمعيار الأسواق الثقافية العربية، التي تنفتح وتنغلق بوجه هذا الكاتب او هذا الكتاب، لأسباب أساسها المرَضيّات أو الغَرَضيّات السياسية الضيِّقة، المفتقرة إلى أبسط مبادىء التسامح العقلاني ومطالب الليبرالية المعاصرة، وأيضاً لأسباب اقتصادية او حربية او مذهبيَّة تعصبيَّة (وآخرها كان منع كتاب مكسيم رودنسون، «محمد»، بالفرنسية وبالانكليزية في مكتبات القاهرة، وهو معطى مرجعاً لبعض الأبحاث الجامعية. فهل هذا شيء معقول آخر القرن؟).

■ نحن نقرأ ونصنّف وننتقد، إذنْ، ما يصلنا؛ أمّا ما يُحْجَز عنا من وراء حدود او من وراء صحافة أو ثقافة مسجونة، فإنَّه يفوت إمكانات بحثنا حالياً... وقد يُتاح لسوانا استدراك نواقص وثغرات، في تعداد المئتي كاتب من كتّابنا الأوائل، مع مئتي كتاب، يأتي كل منها في طليعة انتاج كلّ منهم.

والحال، ليس المثقف العربي هو الملتزم، المنتمي إلى لسان قومنا وحضارة أمّتنا، وتوقها الرسالي الانساني والسلمي، فحسب؛ بل هو أيضاً المبدع، المشهور لدى جمهور عربي ناقد، وقارىءٍ بتمعن، مستفيد ومهتمّ... وهنا لا يهمنا إنْ كان الكاتب مشهوراً بتسويق ناشرين لنتاجه، أو كان مشهوراً بترويج نفسه بنفسه، بماله، او بمال دولته الراعية والمشجعة! بل تهمّنا نوعيَّةُ نصِّه، وموقعه الابداعي في سلالم ثقافتنا العربية المعاصرة الممتدة على ثلاثة أجيال مُخَضْرمة:

■ جيل مولود من أواخر القرن التاسع عشر، كان طليعة ثقافتنا العربية بين الحربين العالميتين الأولى والثانية.

■ جيل مولود في مطلع القرن العشرين، وكان نخبة ثقافتنا ما بين الحربين (من 1948 إلى 1967) بين عرب المشرق و«إسرائيل».

■ وجيل مولود ما بعد الحرب الثانية، ما برح يواصل إبداعه الثقافي حتى اليوم، وقد يمتد بعضُه إلى ما بعد القرن العشرين!

هكذا ثلاثة أجيال عربية في مواجهة مشكلات قومية وانسانية مشتركة، تحدّاها العالم المعاصر عسكرياً واقتصادياً وتكنولوجياً، وثقافياً، فكانت استجاباتها متفاوتة. فما هو عمق التجاوب الثقافي العربي مع العالم المعاصر؟

4 ـ تجاوب الثقافة العربية مع عالمنا المعاصر

■ انحكمتْ ثقافتنا العربية **بأصلها التاريخي** (الشِّعْر والقرءآن) كمنزلة مثالية قديمة؛ **وبعصْرِها المتفرنج والمتعولم حول الغرب نفسه الذي كان على شعوب العالم الثالث، المستعمرَة، ان تقارعه وتناهضه لتنفصل منه، وعنه، بالقوة نفسها التي استعملت لتخضيعها واستلحاقها. وأمام هاتين المنزلتين كان على ثقافتنا ومبدعيها ان يقوموا بمغامراتهم من النثر إلى النظم والنظيم (الشعر الحر)، ومن الشعر إلى الأدب العرفاني، مروراً بآداب العصر من قصّة ومسرحية ورواية، فكأن هناك «أصولية»** ثقافية عربية، غير معلنة كانت تتخفى وراء اللغة والأصالة والأدب القرآني العربي الأرفع، لتقدّم معايير نموذجية للمرغوب في الثقافة، وكذلك لغير المرغوب فيه!

تمَّتْ الاستعادة الثقافية العربية، على ثلاثة محاور، **النثر والشعر والبحث العلمي والفلسفي**، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقامت مع الأصل والعصر، علاقاتُ انسحار وانبهار. من هنا تحدّدت إبداعية الكاتب العربي في نصوصه. فهو محكوم بما وراءه من «**أصالة**» ثقافية، هي أُمُّ أصوليّاتٍ أخرى في السياسة والدين والعلاقة بالآخر؛ وبما فوقه في عصرنا من فضاءات معرفية، فكرية او ثقافية، ينتجها آخرون لأنفسهم أولاً، ولأسواقهم الثقافية، ومنها بلادنا (المُستعمرات سابقاً). فهل يُحدِّد الانبهارُ بأصوليات ثقافية عربية قديمة او وسيطة مسارَ الانتاج الثقافي العربي في القرن العشرين؟ أم ان الانسحار بروائع النهضات الغربية المتوالية، لعب دوراً محدّداً على صعيد التوجه الحالي لثقافة العرب؟ هذه المسائل ستجد أجوبة لها، متناثرة، عبر النصوص الخاصة بكل كاتب مُختار بل

بكل كتابٍ اخترناه، (بحق او بغير حق)، واعتبرناه الأوّل بين أقرانه لدى الكاتب الواحد، والأول الممكن بين كتب جيله!

☐ وقعت ثقافتنا، إذن، بين قطبين او مدارين كبيرين:

أولهما: منزلة المحاكاة او التقليد (التجديدي، النسبي)، نثراً، وشعراً، وفلسفةً، لما تردّد من روائع مأثورنا التاريخي وصَمَد أمام ذاكرتنا المعرفية، فجرى توظيفه مجدداً في لساننا العربي...

ثانيهما: منزلة التثاقف أو التجاوب الثقافي العربي مع عالمنا المعاصر منذ مئة وخمسين سنة ونيّف... مما جعلنا مستهلكي لغاتٍ أجنبية، كنا نجهلها، فيما نحن نَعُومُ وسط لغةٍ تركية (عربية ـ فارسية)، لم يبقَ منها سوى عربيّتنا الفصحى المطوَّرة (مع عشرات اللهجات الشعبية العربية) (التي صار لها، هي الأخرى، آدابها وأُدباؤها وحتى ثقافتها ومثقفوها). وصرنا مستهلكي حضارات ونهضات مُلوَّنة، من الرسم إلى الموسيقى، ومن المسرح إلى السينما، ومن الرقص حتى الانترنيت والشاشات... والخيالات. إنَّه عصر «**بساط الريح**» الثقافي، بل عصر «المستنصرية» الثقافية (يوم كانت ثقافتنا عالمية، ومعياراً للعولمة المعرفية)، التي حملت في عصرنا اسم الأونيسكو. ومما لا يخفى أنّنا في هذا القرن كنا مستهلكي ثقافاتٍ، أصلية وأجنبية، أكثر مما كنا منتجي كفاياتٍ ثقافية او ضرورات حضارية، تُؤسِّس لنهوضٍ عربي أكمل. غير ان ما جرى انتاجه يصلح مدخلاً إلى الفضاء المعرفي؛ ولكنّه لا يضمن لنا استقراراً فيه، ولا منافسةً له، وأخيراً، لا يوفّر لثقافتنا فعاليةً فكريةً في هذه **العولمة الحضارية، المتجهة نحو حضارة الخط الانساني، العقلاني، الواحد.**

☐ فكما تجري قَوْلَبَةُ الدول بالشركات، بعد استنفاد الطبقات الاجتماعية العالمية؛ تجري الآن قولباتٌ للحضارات والثقافات واللغات أو الألسن؛ كما يجري صَهْرٌ للألوان البشرية كافةً في مصهر انساني جديد. ومن المحلّي إلى العالمي، سيكون على ثقافتنا العربية الاقلاعُ عن مخاوفها الموروثة قديماً وحديثاً؛ والولوج في مسبار العَصْر، المتألّق عقلياً بين الذرة والمجرّة، وبين الآلات والآلهة، وبين الكلمات والخيالات... على إيقاع ألوان وأضواء لا تتناهى في تفاعلها وتحايلها على بعضها البعض، ما تواصل «مَكْرُ الليلِ والنّهار»!

في الأساس، كلُّ تجاوبٍ محكوم بمزاجية القارىء ـ الكاتب، المستهلك ـ المنتج؛ محكوم بذوقه الاستيعابي النفسي ـ الحضاري. فوراء كل ثقافة نفوس وعقول تقبل الأشياء وكلماتها او ترفضها... ولا وهمَ ان تسويق الأدب الروائي

والخيالات من كل أصل وفصل، بما فيها خيالات «كرة القدم» سَبَقَ الفنون الأخرى على طريق العولمة ـ طبعاً بعد عولمة الاعلام نفسه، الذي كنا نظنّه ناقلَ ثقافاتٍ، فإذا به ناقل بضاعاتٍ وإعلاناتٍ لأهداف نفعيَّة مباشرة!

والحال، هل يصح التساؤل عمَّا اذا كان تجاوبُ الكاتب ـ القارىء العربي مع محيطه الحيوي المعرفي، **أكثر من اللزوم** (وما هو تحديد اللزوم هذا؟)، هو الذي جعله يُقْلِعُ أكثر فأكثر عن الاهتمام بعصره العربي، هو، بمكانه وزمانه وإمكانه، وتفاصيل حياته ويومياته، وخصائص مَوَاطِنَه، ومواطنيه، مما أفرغ ثقافته من مضمونها المُميَّز، وجعلها بلا نكهة، في مهبّ ثقافاتٍ أخرى، أشد تصنيعاً وتسويقاً، من ثقافته التي ما غادرت طوقَ الحِرْفَةِ (أو الحَرْفَنَةِ)، إلاَّ لتقع في منزلة الانسحار بالآخر، فيما يظن مثقفون عرب ـ مستغربون ـ **أنَّها ثقافة تستبعد الآخر**؛ وبالذات الآخر الذي استعبدها آناً، وعمل على محوها آناتٍ وآنات.

☐**الانثقاف العربي** وضعَ نفسه في القرن العشرين على محك المغامرة الشخصية بالوجود الفكري للعرب أنفسهم. ومَنْ لم يزرع ثقافته في أرضه، لن يجد في أسواقه إلاَّ ثقافات الآخرين. وهذا أساس الدلالة الاغترابية لثقافتنا، وما تأدّى عنها من مفعول استعرابي أو تعريبي! فالانثقافُ معناه ان تزرع فكرك وكتبك وسط أفكار عالمك المعاصر، وأنْ تخوض وإيّاه **معارك الكتب**، إلى جانب المعارك الأخرى. ولطالما جرى التخليط بين هذه المعارك، سواء من حيث أولويّاتها، أم من حيث التقليل من أهمية معركة المثقفين العرب في مواجهة الغزوات الثقافية، منذ مطلع القرن الثامن عشر (نابوليون في مصر... ثم رمزه في كل مكان... حيث علبة حليب تاترا حلَّت محلّ البقرة العربية البلدية)... إلى ان وقع الاستعمار الثقافي العالمي، ووقعت مقارعته بالإلزام الثوري وبالالتزام الفكري... وبات الفصل وشيكاً بين الحضور في العالم، كسبيل حضاري مشترك، وبين الخروج من هذا العالم المتطور، والسقوط في هوامش المعارف والثقافات، التي لن يبقى منها الكثير للقرن المقبل.



وتبقى أجيالٌ ثقافية من هذه الأمَّة، ذات اللسان العربي، المبين نسبياً، والمقدّس قرآنياً... اللسان المبني على مجهول الألسنة الثقافية الأقوى، صناعياً واقتصادياً وعسكرياً وإعلامياً.

ولا يمكن لهذه الثقافة العربية، الباقية من عصرنا، ان تنتقل إلى عصور

أخرى، بدون توفّر **الحرية العقلية**، أساس كل الحريات الأخرى؛ وبدون تفتح العقل العربي على النقد والتجاوب التعارفي مع التراث والآخر.

أمّا السياسة الثقافية العربية، فهي أمام خيارين:

- إمّا ان تخدم الثقافة والحضارة، فتعلو بهما إلى فضاء المعرفة العالمية،
- وإمّا ان تستخدمهما لأغراض آنية، فتهبط معهما إلى ما دون العصر.

وبين هذه السياسة وتلك، تتحدّد سياساتنا الثقافية العربية، فتكون متنورة حقاً، او ظلاميّة، ولو من وراء «حجاب الأنوار». □

الألف

أ

حافظ ابراهيم: الضابط الشاعر

(1872 ـ 1932)

■ البيك والقلم

■ شاعر مخضرم، عاش في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين. من هذه الزاوية هو وشوقي(*) شريكان، لكنّهما يختلفان في المهنة، ويلتقيان شِعْراً وسياسةً، وحَسَباً (تركياً) على نَسَبٍ عربي.

في العهد العثماني، نال لقب البكواتية (محمد حافظ بك ابراهيم). وُلِدَ سنة 1872 في ديروط (في سفينة على النِّيل) من والد مهندس (ابراهيم افندي فهمي) ومن والدة تركية (الست هانم) في الصعيد او مصر العليا. هو بيك (Beg) بقرار عثماني ومصري، تشريفاً لا تكليفاً، حتى قبل اعتماده شاعراً بين سلطتين، سلطة الخلافة العثمانية وسلطة الدولة المصرية المستقلة عن الاستانة، والواقعة في شِباك الاستعمار الانكليزي.

البيك حمل القلم بدلاً من السوط او الكرباج، كما هو دأب البكوات في العهد العثماني الاقطاعي. أعلن نفسه شاعراً؛ وكان شعاره: دمع السرور مقياس الشّعور!

فمَنْ هو هذا المسرور بدمعه؟ هل كان مسروراً به حقاً؟ ولماذا لُقِّب بشاعر

(*) إشارة إلى وروده في هذه الموسوعة.

النيل، مقابل معاصره، شوقي، أمير الشعراء، أو معاصره اللبناني ـ المصري، خليل مطران*، شاعر القُطرين؟

الضابط الشرطي/ الشاعر

حين تساءل أحد الفلاسفة عن أسباب إشكال الانسان على الانسان، لم يخطرْ في باله أنَّ حافظ ابراهيم سيكون واحداً من نماذج الانسان الذي أشكلَ على نفسه بنفسه! كان يدمع شِعْراً ليستولدَ سروراً، فَرَحاً أو غبطة، وكان يلقّب بشاعر النيل لأنَّه وُلِدَ على ظهره في سفينة لكنه حرم نفسَه، وحرمنا معه، من مُتعة التغنّي الوجداني بـ «النّهر الخالد»، كما وصلنا عبر صَوْت عبد الوهاب، رفيق الشعراء الكبار طيلة سنوات المجد الثقافي العربي في القرن العشرين. وعليه، ربما بالغ عربُ القرن العشرين في طرح الألقاب بدون تمحيص: فهذا شاعر نيليّ، لا يغنّي نيله، وهذا أمير شعراءٍ، يغادره الشعراء الجدد مبكّراً (كما فعل جبران وسواه)؛ وذلك شاعرُ قطرين لأنَّه عاش في بلدين، ولو عاش في أكثر منهما لكان شاعرَ أقطار.

خدم حافظ ابراهيم في الحربية (الدفاع) برتبة ملازم ثانٍ ما بين 1891 و1893، ثم برتبة ملازم أول (1893 ـ 1894)... وانتقل عسكرياً من مصر إلى السودان، وعاد منه بانقلاب (بلاطيّ)؛ عُفي عنه، وسُمح له بالعودة إلى الحربية ثانية (1895 ـ 1903)، بعدما خدم سنتين في وزارة الداخلية برتبة (ملاحظ بوليس). وبسبب من ثورة أحمد عرابي ومشاركته فيها، أُعفي سنة 1903 من وظيفته، وبقي بلا عمل حتى العام 1911، حين عُيِّنَ في دار الكتب الوطنية المصرية، حتى تقاعده ووفاته سنة 1932.

ثنائية الشعبي والارستقراطي

تشارك وأحمد شوقي في دمهما او حسبهما التركي ونسبهما العربي، فجمعهما الأصل الأرستقراطي، وفرَّق بينهما سلوكهما. فكان حافظ ابراهيم ينهل من ارستقراطيته ما يكفيه ليكون شعبياً، مهضوماً في السلطة. وكان أحمد شوقي ينهض بنفسه من ارستقراطية مصرية (عثمانية ـ عربية) إلى ارستقراطية سياسية ـ شعرية، توَّجها بإمارة، كان ابراهيم من مبايعيه فيها. واختلف ابراهيم وشوقي في خطّهما، وزواجهما وذرّيتهما. على الرغم من جمع العصبية الوطنية والدينية بينهما، فإنَّ الشاعر النّيلي غامر بنفسه وبشعره حتى الثمالة. لماذا؟ وكيف؟

تركه والدُه وهو في الرابعة من عمره، فتعهّده خاله التركي في القاهرة، وأخذه معه إلى طنطا (سنة 1988). وكان منحاه منذ وعيه أن يكون أديباً شاعراً، بعيداً من هندسة والده، ومن ارستقراطية أُمّه وخاله.

محمد حافظ ابراهيم **عاش فرح الحزن العميق**، بين البطالة والتعليم غير المنتظم وغير المكتمل، وبين البحث عن مهنة حرّة بلا شروط مهنية أو جامعية آنذاك ـ كالمحاماة والتعليم ـ؛ فكان أصدق ما يصحّ عليه في زمانه أنّه شاعرٌ/ محامٍ، يدافع عن قبيلته بشعره، ويرافع بلسانه عن أفراد مضطهدين لا يسعفهم لسانُهم، كما يسعفه!

لكنّه كان محامياًـ أو خصيماً مبيناً ـ بلا صبرٍ ودراية. فلا عجب أن يكون مآله الفشل المبكر.

كان ثنائياً في شخصيّته وسيرته وشعره.

فهو في عمله **مَلول**، وفي انتاجه وماله **متلاف**. فهل هذه صفة ملازمة لبعض الشعراء والكتّاب، سنجدها عند مثقفين عرب آخرين؟ هذا ما ستكشفه لنا الدراسات المقبلة.

كان عسكرياً/ مدنياً. اختار النقيضين لجسم واحد: الضابط والشاعر، السيف والقلم، العسكري الارستقراطي والمدني الديمقراطي. وكان يظن بخياله أنّه يقلّد محمود سامي البارودي؛ فإذا به يبتكر لنفسه نموذجاً تناقضياً، له جمالياته وعثراته.

راهن على **ثقافة المجالس**، مع الأدباء (شوقي، مطران، البشري، وإمام العبد)، ومع المفكرين والسياسيين أمثال الإمام محمد عبده، وسعد زغلول وقاسم أمين ومصطفى كامل.

عاش بلا عمل ما بين 1903 و 1911. حاول أحمد شوقي مساعدته على العمل (محرّراً) في جريدة الأهرام. فلم يفلح. فمن أين عاش آنذاك، حين اجتمعت في شخصه صفتا (العمّال/ البطّال)؟ سنة 1906، أي في عز بطالته، تزوّج للمرة الأولى/ الأخيرة، ودام زواجه أربعة أشهر، ولم يكرّر التجربة ثانية. إنّه رجل كِلالة، توفي بلا أب وبلا ولد. أبتر! وراءه دواوين شعر، لولا قيام أصدقاء بجمعها ونشرها، لصارت هي أيضاً بتراء!

البؤس اليومي

أمّا شعره الباقي فهو سليل بؤسه اليومي وتجاربه الدمعية. هنا أيضاً آثر الازدواج في شعره الموضوع وفي معرّباته. لم يجدّد في نظمه ولا في أسلوبه، لكنّه جدَّد في موضوعه الشعري، إذ اقتربَ من الشعبي والمعيوش، بينما واصل سواه التأفق الارستقراطي في تقريظ السلاطين (الذين مدحهم بدوره). كان ضد **«دعاة المحال»**، وفي حلمه كان يحلم حافظ ابراهيم بالعيش الرغيد. لكنّه لم يفعل شيئاً لأجل ذلك! حقاً كان من الشعراء التأمليّين، الذين يقولون ولا يفعلون!

وجد صورته الحقيقية في وصفه مصر/ الأمّة:

■ «هي أمّةٌ تلهو وشعْبٌ يلعب!»

■■ «تعشق اللهوَ وتهوى الطَّرَبا!».

ديوانه (الصادر عن دار العودة، بيروت ب.ت) يقع في جزئين. نصفه من المراثي؛ ومعظمه وصفيّ يخفي اللاموقف السياسي؛ وأقلّه من صوته ومن دم قلمه:

«غزلت لهم غَزْلاً رقيقاً، فلم أجدْ
لغزلي نسَّاجاً، فكسرتُ مغزلي»

سيّانِ كسر المغزل او القلم. فالنتيجة واحدة: قطع الخيط او كتم الصوت.

ويبقى لنا منه نماذج وشواهد، نسوقُ بعضها للتذكير بهذا الهارب من موته إلى شعره بدمعه (بعدما نال سنة 1912 رتبة بيك من الدرجة الثانية):

[مَن أنا؟]

ملكتم عليَّ عِنانَ الخُطَب ... وجُزتم بقدري سماءَ الرُّتَبْ
فمَن أنا بين ملوكِ الكلام؟ ... ومَن أنا بين كرامِ الحَسَب؟
أتسعى إليّ حُماةُ القريض؟ ... وتمشي إليَّ سُراةُ العرب؟
وتنظم فيَّ عقودَ الجُمَانِ ... وتنثر فوقي نِثَار الذهب؟

(ديوان حافظ ابراهيم، ج 1، ص 176)

[كساء حافظ ابراهيم]

لي كساءٌ أنعم به من كساءِ ... أنا فيهِ أتيهُ مثل الكِسَائي
حاكه العزُّ من خيوط المعالي ... وسَقَاهُ النَّعيمُ ماءَ الصَّفاءِ
وتبدَّى في صبغةٍ من أديم الليلِ ... مصقولةٍ بحُسْنِ الطِّلاءِ

خـاطـه رَبُّـهُ بـإبـرةِ يـمُـنٍ ... أو جـروا سَـمَّـهـا خـيـوطَ الـهـنـاءِ

(ديوان حافظ، ج 1، ص 205)

[زلزال مسينا]

ربَّ طفلٍ قد ساخَ في باطنِ الأر ... ضِ ينادي: أُمّي، أبي، أدركاني

وفتاةٍ هيفاءَ تُشوى، على الجم ... رِ تعاني من جِدَّةٍ ما تُعاني

وأبٍ ذاهلٍ إلى النّارِ يمشي ... مستميتاً تمتدّ منه اليدانِ

باحثاً عن بناتهِ وبنيهِ ... مُسْرِعَ الخطوِ، مُستطيرَ الجنانِ

تأكل النّارُ منه، لا هُوَ ناجٍ ... من لظاها، ولا اللّظى عنه وانِ

(ديوان حافظ، ص < 21)

[الشّعْرُ](*)

ضِعْتَ بين النُّهى وبين الخيالِ ... يا حكيمَ النفوسِ يابنَ المعالي

ضِعْتَ في الشرق بين قومٍ هجودٍ ... لم يُفيقوا وأُمّةٍ مكسالِ

قد أذلوكَ بين أنسٍ وكأسٍ ... وغرامٍ بظبيةٍ أو غزالِ

ونسيبٍ ومدحةٍ وهجاءٍ ... ورثاءٍ وفتنةٍ وضَلالِ

وحماسٍ أراه في غير شيءٍ ... وصَفاءٍ يَجُرُّ ذَيْلَ اختيالِ

عشتَ ما بينهم مُذالاً مضاعاً ... وكذا كنتَ في العصور الخوالي!

(ديوان حافظ، ص 237)

(*) العنوان الأصوب هو: الشاعر.

عُمَرْ أبو ريشة: الدبلوماسي الشاعر
(1910 ـ 1990)

■ وُلِدَ في سورية سنة 1910، وعمل في السلك الدبلوماسي، فيما هَواهُ الشّعْرُ القويّ النَّظْم، المتنوّع الآفاق والموارد؛ كتبَ كثيراً، وأبدعَ من حيثُ لا يدري، في مواضع السياسة، لكأنَّه كان يكشف عن مكنونات قناعاته التي كان يخفيها وهو سفير يتجوّل، ويكبتُ آراءَه، مكتفياً بوصف آثار وحوادث وأشخاص. عُمَر أبو ريشة ملأ حياتَهُ شِعْراً منظوماً، لكنَّه لم يُجدِّد في هذا النّوع إلاَّ قليلاً، فلا نظلمه اذا اعتبرناه من أواخر الشعراء العرب المبدعين في هذا القرن. قليلة هي الدراسات التي تتناوله، وتُعلِّل أسبابُ تألقه الشعري في بعض المناسبات الوطنية، القومية، او الانسانية.

هنا نماذج من شعره، مقتطفة من ديوانه (منشورات، دار العودة، بيروت، 1998، المجلد الأول: بانتظار المجلد الثاني من الديوان، وطباعة مسرحيتيه سميراميس، وتاج محل).

I ـ أُمَّتي (1948):

أُمَّتي، هل لَكِ بين الأُمم ... منبرٌ للسيف أو للقَلَمِ
أتلقاكِ وطرْفي مُطْرِقٌ ... خَجِلاً مِنْ أمْسِكِ المُنصرمِ
ويكادُ الدَّمعُ يهمي عابثاً ... ببقايا كبرياءِ الألمِ
أينَ دُنياكِ التي أوحَتْ إلى ... وَتَري كلَّ يتيمِ النَّغَمِ
كم تخطَّيتُ على أصدائه ... ملعبَ العزِّ ومغنى الشَّمَمِ
وتهاديتُ كأنّي ساحبٌ ... مئزري فوق جباهِ الأنجمِ

... ألإسرائيلَ تعلو رايةٌ   في حمى المَهْدِ وظلُّ الحَرَمِ
كيف أغضيتِ على الذلّ ولمْ   تنفضي عنكِ غبارَ التُّهَمِ
أو ما كنتِ إذا البغي اعتدى   موجةً من لَهَبٍ أو من دمِ
فيمَ أقدمتِ؟ وأحجمتِ ولم   يشتفِ الثأرُ ولم تنتقمي
اسمعي نَوْحَ اليتامى واطربي   وانظري دَمْعَ اليتامى وابسمي
ودعي القادةَ في أهوائها   تتفانى في خسيس المَغْنَمِ
... أُمَّتي كم صَنَمٍ مجّدتِهِ   لم يكنْ يحملُ طهرَ الصَّنَمِ
لا يُلامُ الذئبُ فيٍ عدوانِهِ   إنْ يكُ الرَّاعي عدوَّ الغَنَمِ
فاحبسي الشكوى فلولاكِ لما   كان في الحكمِ عبيدُ الدِّرهمِ

(ديوان عمر ابي ريشة، ص 7 ـ 11)

II ـ الأخطل الصغير (1961):

هل في لقائكِ للخيالِ الزائرِ   إغضاءُ سالٍ أم تلفُّتُ ذاكرِ
أشقته غربتُه وثبة ظلّه   عبرَ الأصيلَ، على ثراكَ العاطرِ
وحكاية السُّمّارِ عن أوتاره   المتقطّعات وشملِهِ المتناثرِ
كنتَ الحفيَّ به، وكان ولاؤه   وهواكَ قادمتَيْ جناحَيْ طائرِ
... لبنان، جئتكَ من غيابات السّرى   ويدي على دقات قلبٍ حائرِ
وحفيف أشباح الدنى في خاطري   ورفيف أطياف المُنى في ناظري
وإذا عروس ما استقرَّ رواؤها   إلاّ على متباينٍ مُتَنافرِ
... أقبلتِ من صدر الربيع وقلت لي   أتحبّني؟ أتحبّني؟ يا شاعري
لبنانُ ما خبأتُ عنكَ نوازعي   أتراكَ فيها عاذلي أم عاذري؟
يغنيكَ عني، أخوةٌ، ما غرّدوا   إلاّ وملءُ رُباكَ ذَوْبُ حناجرِ
... جمعتهُم شيَمُ الوفاء لماردٍ   في الشّعْرِ، جوَّابِ الأعالي، قاهرِ
ضفروا له من دَوْحِ أرزِكَ غارَهُ   أكرمْ بمضفورٍ له وبضافرِ
... أمجنَّحَ الحرْفِ الحرونِ ومُرْقِصَ   الوترِ الحنونِ على أنامل ساحرِ
الذكرياتُ على الحياة تدافعت   فكأنهنَّ لديكَ سِرْبُ ضرائرِ
فلأيّها تومي براحةِ تائبٍ   ولأيّها ترنو بمقلةِ غافرِ؟

(ديوان عمر أبي ريشة، صص 33 ـ 50).

III ـ تأبين الأخطل الصغير (1969):

نديّكَ السَّمْحُ لم يُخنقْ له وَتَرُ ولم يغبْ عن حواشي ليلهِ سَمَرُ
بناتُ وحيك، في أرجائه زُمَرٌ يهزُّها المُتْرَفانِ، الزَّهوُ والخَفَرُ
تيتّمتْ وهي لا تدري ونشوتُها من كل عنقود ذكرى كنتَ تعتصرُ
رواقصٌ، تحمل السّلوى وتسكبُها وليس تعلمُ ما الدُّنيا وما القدَرُ
على تأوّدها الإغراءُ منتفضٌ وفي تلفّتها التّحنانُ منهمِرُ
ونحن من حولها أنضاءُ غربتنا وأنتَ عنّا وراءَ الغيْبِ مستتِرُ
... طلعتَ من حَرَمِ التاريخ في جَبَلٍ تزيّنتْ بسنا آلائه العُصُرُ
وفي ضمائرها من خيرهِ سِيَرٌ وفي حناجرها من هَدْيهِ سُوَرُ
مؤثّلٌ، شامخٌ، بالنجم معتصبٌ بالمجد متّشح، بالعزِ مؤتزرُ
إزميل مبدعه أدّى رسالته إلى العوالم، فانطقْ أيُّها الحَجَرُ
... نحيُّكَ اليوم مَنْ أزرى الزمانُ به وردَّهُ عن مدى آفاقه الكِبَرُ
جناحُه بعد ما طالَ المطافُ به مُخَضَّبٌ من شظايا الشُّهب منكسِرُ
يمشي الهوينا على صحراءِ رحلته وصحبُه الليل والأشباحُ والسَّهَرُ
وبين جَنْبَيْهِ آمالٌ مُبَعْثَرَةٌ تكادُ لولا بقايا الصّبْرِ تنتحِرُ
عزاؤه أنَّ ملءَ السَّاح فتيتهُ إلى الرَّدى والفدا، أرواحَهُمْ نذروا
... كتائبٌ بالنضالِ الحقّ مؤمنةٌ اذا الطواغيتُ من إيمانها سخروا
إن خوطبوا كذبوا، أو طولبوا غضبوا او حوربوا هربوا أو صوحبوا غدروا
خافوا على العار أنْ يُمحى فكان لهم على الرباط، لدعمِ العارِ، مؤتمرُ
... على أرائكهم، سبحان خالقهم عاشوا وما شعروا، ماتوا وما قُبروا
عفواً بشارةَ، بعض البوْح ضقتُ به فسال فوقَ فمي، حرّان، يستعِرُ
خنقت بالدمعةِ الخرساءِ أكثرهُ وأقتلُ الدَّمع ما لا يلمحُ البَصَرُ

(ديوان أبي ريشة، صص 67 ـ 78)

IV ـ أوغاريت:

مالي أراكِ كئيبةَ النظراتِ، لم تتبسّمي
هذا الذهول ينمُّ عن ذاك الجوى المتكتّمِ
ويكادُ يسألُ: مَنْ أنا؟ ويكاد يخذلني فمي!
أنا يا ابنة الأمجادِ مثلك واقفٌ في مأتمي
أنا من بقايا أمّةٍ هي والعُلى من توأمِ

... لا تسألي: أين انتهتْ؟ إن تسألي تتألمي
الشمْلُ بين مُشتتٍ وممزّقٍ ومُثلّمِ
والأرض ما زالت مهادَ الظالمِ المتظلّمِ!

V ـ لبنانُ (1948):

أنتَ ما أنتَ! فتونٌ سرمدي
نجتدي من وحيه ما نجتدي
ونناجيكَ وفي ألحاننا،
ينتهي شوقٌ، وشوقٌ يبتدي
ولنا في كل نادٍ سُمَّرٌ
عُكَّفٌ حول أمانٍ شُرَّدِ
ردَّدتْ ما ذاع منّا فانثنتْ
في روابيك نشاوى سؤددِ
فأتلقْ يا معبدَ النَّجوى بنا
إنَّما نحنُ شموعُ المعبَدِ
كم كحلنا مقلةَ المجدِ بما
صغتَ في فجر السنا من مِرْوَدِ
يومَ طوَّقتَ البرايا بيدٍ
وتلقَّيت جناها بيَدِ
قَدَمٌ تجرحُ أحشاءَ الثَّرى
وفمٌ يلثمُ خدَّ الفَرْقَدِ
وعلى جنبيكَ فتيانٌ مشى
خلفَهُم ركْبُ الزَّمانِ الأمردِ
غمسوا المجذاف في اليم، ففي
كلِّ أفقٍ مئزرٌ من زَبَدِ
حملوا الحَرْفَ الذي انشقَّتْ على
لحنِهِ البِكْرِ، شفاهُ الأبَدِ
فتلفتَّ فلم تلمح سوى
أُمَّةٍ تهدي! ودنيا تهتدي!

(ديوان ص 128 ـ 130))

VI ـ محاجر البركان (1961):

لا تـصـفـحـي عـنـي ولا تـغـفـري إنِّـي أحـبُّ الـمـرأة الـحـاقـده
قـولي: ابـتعدْ عني، قـولي: انطلقْ مـا شـئـتَ فـي أهـوائـكَ الـفـاسـده
يـجـرحُ مـن زهـوي تـغـاضـيـك عـن أمـسـي وعـن أحـلامـكِ الـشـارده
لـو بـيـن جـنـبـيـك بـقـايـا هـوىً لـكـنـتِ فـي هـذا الـلـقـا زاهـده
مـحـاجـر الـبـركـانِ لـم تـكـتـحـلْ بـالـثـلـج لـولا نـاره الـهـامـده
(ديوان، ص 260 ـ 261)

VII ـ في مأتمي (1951):

أنـا ابـن هـذي الأرضِ لـم يـثـنِـنـي عـن فـيـهـا مـا جـرَّحـتْ مـن فـمـي
حـسـبـي فـكـم أفـرغـتُ فـي وحـشـتـي كـأسـي، وكـم غـنّـيـتُ فـي مـأتـمـي
(ديوان، ص 297)

VIII ـ تطويق (1946):

طـوَّقـتـهـا، يـا لـلـشـذا، مـطـوَّقـاً، مُـقـبِّـلا
فـمـا أنـثـنـت حـائـرةً ولا رَنَـتْ تـدلّـلا
ولا درتْ وجـنـتـهـا مـن خـجـلٍ تـبـذُّلا
كـأنَّـهـا فـي طـهـرهـا أطـهـرُ مـن ان تـخـجـلا
(ديوان، صص (310 ـ 113)

IX ـ المعرِّي (1944):

عـالـم الـوهـم نـحـن صـغـنـا رؤاه و أردنـاه أن يـكـون فـكـانـا
لسـتَ تـسـتـطـيع ان تـكـون إلـهـاً، فـإنْ اسـتـطـعـتَ فـلـتـكـنْ انـسـانـا
(ديوان، ص 473)

X ـ لمن؟ (1937):

لـمـن تـعـصـر الـروحَ يـا شـاعـرُ أمـا لـضـلال الـمُـنـى آخِـرُ
ألـلـحـبِّ؟ أيـن الـتـفـات الـفـتـونِ إذا هـتـف الأمـلُ الـعـاثِـرُ
ألـلـهـوِ؟ كـم دمـيـة صـغـتـهـا ومـزَّقـهـا ظـفـرُك الـكـاسـرُ
ألـلـمـجـدِ؟ مـاذا يـحسّ الـقـتـيـل اذا ازورَّ او بـسـمَ الـعـابـرُ
ألـلـخـلـدِ؟ كـيـف تـرد الـذئـابُ وقـد عـضَّـهـا جـوعُـهـا الـكـافـرُ
(ديوان، صص (628 ـ 629)

نَصْر حامد أبو زيد:
الدكتور والديكتاتور

أيَّة معركة؟

من القاهرة، وبعيداً من الأزهر، ومن الجامعات المصرية، العريقة في علميّتها وانفتاحها على العالم بعلم وأخلاق؛ وربما بعيداً من السياسة العليا للبلاد، تقومُ «قيامة» وتتحرَّك شرطَة لإلقاء القبض على كتابٍ من الستينات للمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون، عنوانه «محمَّد»، ولغته الفرنسية، مترجماً إلى الانكليزية. وهكذا عثرت الشرطة هناك على نسختين إنكليزيتين من كتاب رودنسون الذي لم يُنقل إلى العربية بعد. فأية معركة هذه التي تدور على جبهة الكتاب، بعدما أصاب الدكتور نصر حامد أبو زيد من مُصَابٍ في ذاته وحياته، دون دحضٍ علمي لأية فكرةٍ من أفكاره الواردة في كتبه، موضوع النّزاع؟

لا نبالغُ إنْ وصفنا ما يجري في القرن العشرين العربي من تحريم لسلسلة من كتب المفكرين والكتّاب العرب الكبار، بأنَّه امتداد خفي لفتوى **«تحريم الفلسفة»**، أو العقل أو المعرفة، التي نُسب وضعها إلى الشهرزوري، وكان وراءها في الحقيقة جاهل كبير، هو **الدكتاتور الحاكم** الذي يخاف دوماً وأبداً من (**الدكتور**)، العلاّمة، أو الغوّاص الثقافي. ومع تغيّر الحاكمين على مدى عقود القرن العشرين، شهدت القاهرة معركة سيوف وعروش، من وراء كُتُبٍ وكتّاب، نذكر بعضها للتمثيل، لا غير: طه حسين* **ونقد الشعر الجاهلي** (ما الحكمة من رفض الجاهلية في العقلية العربية الاسلامية المعاصرة،

وممانعة نقد حسين للشعر او للأدب «الجاهلي»؟)، ثم علي عبد الرازق* وكتابه **أصول الحكم في الاسلام**، الذي يمسّ علم السياسة وفلسفة الحكم أكثر مما يتّصل مباشرة بعقيدة المسلمين في الإسلام الأصلي (القرءآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة)؛ ثم تحريم رواية نجيب محفوظ* **«أولاد حارتنا»** في مصر، واستمرار صدورها في بيروت عن دار الآداب، رغم نيل صاحبها جائزة نوبل للآداب، عليها وعلى أعماله الروائية الأخرى؛ فكانتْ من تهانيهِ طعنةٌ بسكينٍ مجنون لاغتيال محفوظ... وفي سياق الاغتيالات لمثقفين وكتّاب وأدباء وفنّانين، كانت حصة لبنان الأولى في خلال الحرب، وجاءت حصة الجزائر بعده، ومن ثم حصة القاهرة... ناهيك بما يتعرّض له الكتّابُ العرب من اعتقال وطرد، حين لا يطالهم الإعدام.

مَنْ يُحاكم مَن؟

■لا نريد التوقف مطوّلاً عند مأساة الصحافي (مجلة، هاجر) والكاتب والأستاذ الجامعي، الدكتور نصر حامد أبو زيد. إنَّما يعنينا في المقام الأول اللفت إلى خطورة ترك الشارع (باسم الجامع) يحاكم الجامعة، أو ترك اللاقراءة تمانع القراءة، باسم مبتسرات وأوهام شائعة، يحرّكها جماعات «السيّاف مسرور»، لبلوغ أربهم في السلطة، سواء بالمحافظة عليها إن كانوا فيها، أم بالوصول إليها، بكل الوسائل، إن كانوا خارجها. لكنْ، ألا يمكن في عالمنا العربي تحييد الكتب الفلسفية والعلمية، بمعنى حصر معركتها داخل الجامعة، وتحديداً داخل مراكز الأبحاث والدراسات المتخصصة، كما هو حال «مراكز الدراسات العربية والاسلامية» في كل جامعات العالم المتطورة؟ **التحييد** هو السبيل الأول لمنح فرصة حقيقية للتخصص او التخصيص. والتحييد هو المدخل الأوحد لجعل العقل العربي المعاصر قادراً على متابعة مغامراته المعرفية. وإنَّنا حين نقارن على سبيل المثال، أعمال نصر حامد أبو زيد بأعمال محمّد أركون* المعرَّبة عن الفرنسية، **نجد ان الأول قد اكتفى بما وجد في بواطن المأثورات العربية الاسلامية، المكدّسة في كتب ومخطوطات (نحو مليون مخطوطة عربية ـ اسلامية، لا تزال تغفو في كهوف المكتبات الأجنبية، غير عربية ولا اسلامية طبعاً)، ونجد ان الثاني ذهب بعيداً في نقده العلمي، العقلاني، لمفاهيم خطيرة وكبيرة في الفلسفة العربية كالقدسي والمقدّس، مثلاً. والحال، كيف يكون تسامح، من بيروت، مع كتب الكاتبين**

العربيين معاً؛ ويكون لا تسامح، وتشدّد قهري بحق المصري نصر حامد أبو زيد؟ هنا السياق الثقافي ـ السياسي، سياق الصّراع في السلطة والمجتمع، هو الذي فرضَ أنْ يكون نصر حامد ابو زيد، مظلوماً، وضحية ظلم لا يُطاق، خصوصاً، حين نلاحظ أنّه لم يصدرْ في مكانٍ ما، كتابٌ واحد يوازي في أهميته النقدية (أو بالردّ على كتب الكاتب)، أياً من كتبه ودراساته ومقالاته المتنوعة والكثيرة.

لقد خرج نصر حامد أبو زيد وزوجته من القاهرة إلى الغُربة، وهما مظلومان بحكم سياسي، لا ثقافي. وبقيت كتُبُه الأساسية متداولة، أقلّه، من خلال بيروت، أمّ الكتب، في بقية العالم العربي المنفتح جزئياً على ما تبقّى لنا من حرية معرفة، وسط استقطاب ثنائي قاتل، عسكري ـ ديكتاتوري؛ وكأنَّ عند العرب **لا توسط بين الدكتور والديكتاتور**. ومع ذلك، نتحدّث باعجاب عن تقدّم الغرب، ولا نرى كيف حدث ذلك من خلال عالم الحرية والمعرفة أولاً.

معركة الكتب الستة

لا وهم أنَّ كسب المعارك الفكرية هو الأصعب، لأنَّ هذه لا تُكتسب بالنّار التي تحرق الكتب، ولا بحد السيف الذي ينحر الكاتب، بل بالمعرفة بالتعارف، أو التفاكر والإقناع. ورغم أنَّ الإقناع التعارفي، التحاوري، ينطوي على شيء من السلطة والقهر، فإنَّه يبقى أفضلَ بكثيرٍ من **التناكر**، إنكار الآخر، ورفضه كما هو، وتدجينه كموضوع أو كشيء، ليغدو صالحاً للاستعمال في يد الآخر ـ السلطة او المعارضة!

سنكتفي هنا بتناول ستةٍ من كتب الدكتور أبو زيد، بقصد التنوير على التفكير «في زمن التكفير»، حيث تأخذ الرصاصة مكان السيف في الرّد على المحبرة، المتصلة عبر اليراع بجمجمة الانسان العاقل.

I ـ سنة 1955، سعى نصر حامد أبو زيد إلى مواجهة «الغول التكفيري» او الديكتاتور الثقافي الذي يمارس ديكتاتوريته من موقع «التخلّف»، كما نبّه إلى ذلك المرحوم غالي شكري. فكان كتابه الشهير: **«التفكير في زمن التكفير»**، عنواناً لبداية معركة فكرية حادّة «ضد الجهل والزّيف والخرافة»؛ وكانت أطروحته الكبرى الردّ على «تكفير الجامعي والجامعة الحديثة». الردّ طبعاً باسم العلم العقلي والانتقادي، على جماعة تكفير الآخر «انطلاقاً من اسلام سياسي، لا علمي ولا قرآني»!

II ـ قبل ذلك، سنة 1994، كان نصر حامد أبو زيد قد نشر الطبعة الثالثة في بيروت، من كتابه: **إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل**؛ هو عبارة عن دراسات نقدية ـ فلسفية ـ أدبية ـ، تتناول شخصيتين من التراث (الجرجاني وسيبويه)، وشخصيتين معاصرتين (أدونيس، والياس خوري، في الذاكرة المفقودة). ويبدو من وراء ذلك انَّ الكتاب لا يمسُّ بشيء الفقه ولا الأصول الاسلامية. فما الذي أقام القيامة عليه، ولم يُقعدها إلاَّ بنفيه من أهله وجامعته؟

III ـ سنة 1996، كان كتابه: **فلسفة التأويل**، قد صدر في بيروت، بطبعة ثالثة، وهو عبارة عن دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. ومن المعروف ان هذا الاتجاه لدرس حكمة ابن عربي ومفرداته ومصطلحاته، وصولاً إلى نظامه المعرفي ليس فريداً، ولا أصولياً مضاداً، في عصرنا. وللمثال نذكر أطروحة الدكتورة سعاد الحكيم، بعنوان «**الحكمة في حدود الكلمة**»، عند محي الدين بن عربي، التي أصدرتها عن (مجد)، في بيروت، بعنوان «قاموس التصوّف».

IV ـ في العام ذاته، 1996، صدر في بيروت أيضاً وبطبعة ثالثة، بعد القاهرة حيث كانت تدور رحى المعارك في المحاكم بين الجامعة وخصومها: كتاب **الاتجاه العقلي في التفسير**، دراسة في قضيّة **المجاز** في القرءآن عند المعتزلة. وهذا الكتاب أساسه النظري القول بفلسفة «**تعدُّد الدلالة**»، ومن أبوابه الكبرى: المعرفة والدلالة اللغوية؛ مفهوم المجاز، نشأته وتطوره (ص 93)؛ والمجاز والتأويل.

V ـ سنة 1996، صدرت عن دار مدبولي (القاهرة)، الطبعة الثانية من كتاب: «**الإمام الشافعي**، وتأسيس الايديولوجية الوسطية». وكانت الطبعة الأولى بمنزلة المستند للطعن في فكر نصر حامد أبو زيد، فجاء توضيح لذلك في الطبعة الثانية (ص 5): «**كثير من اللغط الذي أُثير حول عقيدة المؤلّف، إلى حد الاتّهام بالرّدة، مُستنبط ظاهرياً من قراءة الإمام الشافعي**».

VI ـ من بيروت، هذه المرة، صدرت الطبعة الأولى من كتابه: **النص، السلطة، الحقيقة**؛ وموضوعه: **الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. أمَّا تفاصيله فمنها: مفهوم النص، إشكالية المجاز، النزاع حول الحقيقة (ص 173)؛ **القرءآن ـ العالم** بوصفه علامة: الخلق/ الكلمة/ الوجود. وفيه توضيح لمعنى القراءة العلمية المعاصرة (ص 113):

«ولسياق القراءة بُعْدٌ آخر في تاريخ الاسلام الاجتماعي، حيث تمَّ الاستناد

الدائم إلى سلطة النص في خوض معارك الخلاف السياسي والاجتماعي والفكري».

فهل خسر الدكتور معركته مع الديكتاتور؟ وهل مأساته اختصارٌ مؤذٍ لمأساة العقل والديمقراطية في العالم العربي المعاصر؟

أحمد أبو سعد: المغوار الفكري الكبير
(1921 ـ 1999)

العلاّمة الموسوعي:

■ وُلِدَ وفي فمِهِ ألفباء عربية. كان ذلك سنة 1921 في بلدة المغيرية (إقليم الخروب بجبل لبنان)، غداة إعلان دولة لبنان الكبير. وكان منذ طفولته مشروع شيخ، فإذا به عصاميٌّ في علمه، يطارد المعلوماتِ والعلوم والآداب من مدرسة القرية إلى الكلية الشرعية في العاصمة (بيروت). ومن بيروت إلى جنوب لبنان، بدأ رحلة التدريس، دون أن ينكفىء عن التحصيل العلمي والبحث المتعدّد المجالات. فكأنَّه حالمُ موسوعات، وحامل تنوّعات ثقافية عدّة، تراوحت بين الشّعْر والنقد والبحث الأدبي (في اللغة والدلالات والأسماء والأشخاص والعائلات) والثقافي الشعبي (الفولكلوري)، دون إهمال التأليف الأدبي المدرسي.

وفيما كان يدرِّس في جنوب لبنان حيث تزوّج وأنجب، (جويّا)، كان يتابع تحصيل الشهادات، كادحاً إلى علمه وأدبه كَدْحاً! فنال شهادة دار المعلمين، فصار (دَرْعَمِّياً)، وأحرز شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها (الجامعة اللبنانية). وبذلك كان له الانتقال العصامي من التعليم المدرسي إلى التدريس الجامعي (معهد الفنون الجميلة).

وفوق ذلك، كان ناشطاً ثقافياً، او مثقّفاً عضوياً، كما يقول غرامشي. أي أنَّه كان يشارك بقوة في حياة لبنان الثقافية، منذ عودته إلى بيروت، بعد جولة موسوعية في أرياف لبنان جعلته يتوسّع في آفاقه المعرفية ويتنوّع في مصادره وتوجّهاته الأدبيّة.

هو من جيل ثقافي عربي، نضجَ مبكّراً، بحيث بات يكتب بعربية فصحى قويمة منذ المرحلة الابتدائية (بينما نجد في آخر العصر حملة شهادات جامعية في الآداب، يعجزون عن كتابة صفحة واحدة من دون أخطاء).

المثقف الفعّال:

آخر همومه في جيله كان الركون والسكون. فهو منذ بداياته ناشط ثقافي. شارك مع آخرين في تأسيس «**مجلس الشوف الثقافي**»، وصار على رأسه (في زمن انتهت فيه إمارة الشعر، مع اللبناني، الأخطل الصغير*). ثم سعى منذ الستينات إلى تأسيس اتحاد للكتّاب اللبنانيين (بالمشاركة مع أدونيس*، وسهيل ادريس*، وميشال عاصي وميشال سليمان إلخ)، فكان أوّل اتحاد كتّاب عربي، حرّ، مستقل عن السلطة اللبنانية، وعن كل سلطة او تمويل خارجي. وبعد عدّة دورات، رست عليه رئاسة الاتحاد، إلى جانب عضويته في «**اتحاد الأدباء والكتّاب العرب**».

الشّاعر/ العالم:

■ شيمة كلّ الموسوعيين الكبار. بدأ شاعراً بقوّة الحياة، **فأطلق** مجموعاته الأولى: (**حِمَم**)، قصائد دافئة، إلى مسرحية شعرية عنوانها «**هند أمّ معاوية**». وختم أعماله الأخيرة، بكلمات شعرية من القلب. هنا بعضها؛ (**كلمات من القلب**، بيروت 1998، ص 73):

كان لي في الحياة سلوى فغابت ... فأنا بعدها أوَدُّ غيابي
أيُّ عيشٍ أرجوه؟ والصفو يقلوني ... وكفُّ الرّدى تهدُّ رِكابي
ماتَ صحبي وخلّفوني وحيداً ... ليتني متُّ يوم مات صحابي
... فأرى النّاسَ أُمّةً تسحق الحرَّ ... وتهوى أسطورةَ الكذّابِ
وأراهم قد أعرضوا عن صوى ... الخيرِ وضلّوا عن كل طرق الصوابِ
بذلوا المالَ للوصول إلى الشهرةِ ... ولم يبذلوه لأجل الثّوابِ

لكنّه لم يذهب بعيداً في الابداع الشّعري، وكأنّه وجد نفسه المعرفيّة، أكثر، في البحث الأدبي، النقدي بعلم. فكان توجّهه المبكّر شطر البحث والنقد الأدبي العربي: ومن بواكيره في هذا المجال دراسة «**فن القصة**»، ثم «**أدب الرّحلات**» وتطوره في التاريخ العربي. وتوّج أبحاثه في المجال الشعري، بكتابين:

- ☐ **الشعر والشعراء في السودان (نُقل إلى الفرنسية).**
- ☐ **الشعر والشعراء في العراق.**

من المأثور الشعبي إلى المعاجم:

حديثاً، سنة 1998، توَّج أحمد أبو سعد مرحلة طويلة من الكتابة النقدية العلمية، بنشر بعض قديمه الأدبي: **سبعة أعلام من لبنان** (شكيب ارسلان*، انطون كرم، عبدالله العلايلي*، عبدالله لحّود، حسين مروة*، أحمد فارس الشدياق وعمر فاخوري)، ثم كلمات من القلب (نثر وشعر)، **وحوار مع الصحافة ووسائل الاعلام**.

إلاَّ أنَّ مسيرته العلمية كباحث أدبي مُجدِّد، تحدَّدت في السبعينات مع كتابه الأول من نوعه: **(أغاني ترقيص الأطفال عند العرب)**، الذي كان له نكهة ذوقية واستشهادية خاصة، إذْ أعادنا من القرن العشرين إلى ذاكرة الشعر العربي، قبل الإسلام ليكشف جانباً خفياً من أدب الأطفال، وما كُتب لهم من شعر ـ تجدَّد أخيراً، مع أحمد شوقي*، ولاسيما مع الشاعر الكبير سليمان العيسى* **(غنّوا يا أطفال)**. . .

ومن ثم توجّه أحمد أبو سعد بعلمه الموسوعي، كالجاحظ والشّدياق، إلى موضوع جديد عنوانه **«الألعاب الشعبية اللبنانية»**، فوضع له معجماً صدر سنة 1983 في بيروت (مجد، ص 152)، اشتمل على عشرات الألعاب الشعبية اللبنانية ـ العربية التي كاد معظمها يندثر أمام الألعاب الالكترونية والمشاهد الخيالية التي اغتصبت العيون العربية، وفرضت تجميد الأجسام وحركاتها، التي كانت تنعم بالقوة الناجمة عن صحة الحِراك واللعب، او الرياضة المسلية والفروسية!

ومن الملموس (الألعاب) إلى المجرّد، بادر أبو الوليد، أحمد أبو سعد إلى الخوض في غمار التعبير الأدبي الشعبي، فكان له دأبٌ على تجميع ما أمكنه جمعه، بمفرده، كأنَّه فريق باحثين، أو مركز أبحاث بمكتبته الخاصة، العملاقة؛ حتى قيل فيه: «من السهل ان ننقد أحمد أبو سعد في ما عمل. . . ولكن من الصعب ان نعمل ما عمل فهو جهد يستحق التقدير». فوضع **«قاموس المصطلحات والتعابير الشعبيَّة** وتعمّق في درس اللسان العربي، من عبدالله العلايلي إلى **«التراكيب والعبارات والاصطلاحات العربية»** التي أصدرها في معجم آخر، عن دار العلم للملايين (بيروت) سنة 1987، شملت القديم والمولَّد.

واستمرّت رحلة أحمد أبو سعد، بالعودة مجدداً إلى العامية او اللغة المحكية، التي يعتبرها بنت العربية الفصحى الشرعيَّة، فحدب عليها كأب حنون،

لا يفرّق بين الأم وبناتها (اللهجات)، كما فعل بعض القاصرين/الحاصرين، ممن نبذ الفصحى (باسم عامية مزعومة او نبذ العامية باسم فصحى غير حتون ولا رؤوم، فكان جديد بحثه الموضوعي يقوم على إظهار ما أسماه «**فصيح العامة**»، حيث كشف في معجم جديد من نوعه، الغمّة عما اعترى العلاقة ما بين الكلام المكتوب والمحكي، أي بين المقروء والمسموع، من قوّةٍ حيوية، تحيي الألفاظ وتميتها بالاستعمال او بعدمه! ومنه ان البعض يظنّ ان «معناة الكلام» تعبير عاميّ فقط، فإذا به فصيح أيضاً، فيقال معنى الكلام ومعناته، وكلاهما يُحيلان إلى المعاناة، مصدر كل معناتية (Sémantique).

وفي قفزة موسوعية أخيرة وعارمة، قام الباحث أحمد أبو سعد بمغامرة علمية لم يسبقه احدٌ في لبنان إليها: فوضع **معجماً بأسماء الأسَر والأشخاص، مع لمحات من تاريخ العائلات**: مستنداً إلى أمّات المراجع العربية حول القبائل، ومصادر القرابة بين العائلات، مكتفياً بعائلات لبنان مُهْمِلاً بعضها أحياناً، وبعض أعلامها... ولكنَّه قدَّم وحده مادة انثروبولوجية هائلة، تشكِّل بذاتها «متحفاً أثنولوجياً لبنانياً وعربياً»، يغني الباحثين عن الكثير من جهود التجميع والتحقيق والتدقيق.

عالم كبير من لبنان، أقعده العُمْرُ، ولم يتقاعدْ عن العلم. قالت فيه **غادة السمّان***: «لعلّه أوّل مَن استطاع تحويل المعجم إلى حالة حيَّة بعيدة عن الميكانيكية المعجميَّة التي تفوح منها عادةً روائح أدوية التحنيط والنفتالين والتوابيت». وقال **الدكتور ميشال جحا**: «إنَّ انجاز أحمد أبو سعد في قواميسه هو حقاً عمل معجِز لأنَّه عمل جماعة حقّقه فردٌ واحد». أمّا **فاضل سعيد عقل** فقد ذهب بعيداً إلى مستقبل تقويم أعمال هذا الموسوعي العملاق: «إنَّ فضل أحمد أبو سعد وأياديه البيضاء على الأدب العربي وعلى تطوير اللغة العربية ستُعرف بعد حين، وستقدر أكثر مما هي معروفة الآن ومقدورة؛ وعندها ستنتشر أفكاره وأبحاثه في كل حين وتكون موضوع تداول «أطروحات»!

فماذا نزيد في القول؟ وقد عشنا عقوداً من القرن العشرين على مآدب علمه وثقافته العامرة؟ وبكل بساطة انطفأ أبو الوليد أحمد أبو سعد، يوم الاثنين 25/ 1/ 1999، وعاد إلى المغيرية، مغواراً فكرياً كبيراً■

إلياس أبو شبكة: شعر الدّم الأخضر
(1903 ـ 1947)

ضد الموت:

فجأة يولدُ شاعرٌ ضد الموت، مطلعَ القرن العشرين، في بلدة الذّوق (من جبل لبنان). رأى نفسه في مرآة والده الذي غادرته روحه سنة 1913، فاستعاض عنه، بمرآة زجاجية جعلت له صورته الجديدة تبدو كأنّها «روح إله»! ثانيةً، وُلِد مع موت والده، هذه المرَّة ضد الموت، ومصيره المنحوس، المكتوب عليه كحلم قصير، دام 44 سنة بين الذوق وبيروت التي ضاقت به، وضاق بها، فقال:

«ليس عُمْرُ الإنسانَ غيرَ منامٍ
تتمشَّى أشباحُهُ في العيون»

وُلِدَ حراً لأجل الحرية، حرية العيش والكتابة ـ نثراً وشعراً ـ ضد الموت، الذي ظلَّ يرافقه من خلال تجاربه المأسوية والسعيدة مع النساء، ولا سيما تجربة فقدانه ابنه جنيناً، فثار على الوجود، بكل رومانسيته ورهافته الموجوعة:

«هذا الوجود مشانقٌ نُصِبَتْ لنا
والظُّلْمُ في ساحاتها السفَّاح»

الثالوث الشَّبَكيّ الجديد:

كانت رحلة الياس أبو شبكة أقصر مما كان يتوخّى للإعراب عن كلمته المنشودة: الحبّ الحر، والحرية للجميع، للعمال وللفلاحين، وللأطفال والنساء، والكتّاب والأدباء والشعراء، بلا حدود أخرى سوى المُطلق اللامحدود. فعنده

قاربتْ الحريةُ مفهومَ «الفوضى المقدّسة» لدى أسلافه من الرومانسيين والفوضويّين الأحرار في القرن التاسع عشر. أقام لنفسه ثالوثاً حياتياً جديداً، قوامه: **الطبيعة** (ضد الموت والمدينة)، و**المرأة** (الحبّ ضد الظلم)، و**الله** (الخير ضد الشّر والاستغلال).

إنَّه حالمُ **المحال** أو المستحيل من خلال النَّظر في مرايا وجود لا يُعجبه، ولا يوافي رغباته النَّهِمَة!

غَمَزَ الطبيعة بعينٍ، ورمقَ النساءَ بعينٍ أخرى، عين الوجه والقلب والدم الأخضر الفائر في جسده الغضّ، الراحل سريعاً إلى الموت.

نظرَ في المرآة الذاتية وكأنَّها واجهةُ مساره ومصيره. فقرأ في بعضها حياته ومآله. وفي بعضها الآخر استشفَّ لذوقه ما خفي عنه من نساء: المرأة ـ العاهرة، القاهرة بجسدها ماله وجسده؛ والمرأة الطاهرة، الحبيبة، المخلصة والمُنْجِبة ولو جنيناً ميتاً.

لازمته **عقدة الموت**. فتمرّد على النمط الشعري السائد في القرن السابق، وقال في **المدارس الشعرية**: «المدارس الشعرية سجون، ونظرياتها قيود، والشاعر لا يعيش في جو العبودية هذا». (الياس أبو شبكة، **المجموعة الكاملة**، 3 مجلدات في الشعر والنثر، دار رواد النهضة، جونية، 1985، ج 1، ص 219). فهربَ من موت البيوت إلى أحضان الطبيعة، إلى النَّهر ـ الحَجَر، وفجأة استعاد عقدة الموت وهو يرى نفسه مثل العصفور الذي تهاجمه العاصفة، وتفترسه الكواسرُ، فلا يبقى في فضائه إلاَّ الله!

حبر الكلام: الدّم الأخضر:

من غلوائه أنَّه أحبَّ «غلواء المرأة»، وغالى في ممانعة الموت الذي وجد رمزه في الشمعة، فراح يستضيء بها، رافضاً استعمال الإنارة الحديثة. عاش الياس ابو شبكة، مع الموت وشمعته، ضد الكهرباء. واستعان بحبر الكلام ليستنبضَ منه دماً أخضر لجسدٍ أرادهُ غابةً، وحَجَراً حيّاً، فإذا به نَهْرٌ يجري إلى ما لا يُطاق!

قضى عمرَهُ (44 سنة) في رومانسية جسد الأنثى/ الطبيعة او المرأة/ الخلاص. وفي الثامنة عشرة من عمره كانت له «**غلواء**» بصيغة جمع المؤنث، السالم وغير السالم. كانت له تجربة مع المرأة العاهرة الماكرة، التي تتحوّل حيّة في سرير الشاعر، تقلب عليه فردوسه الموهوم. يأخذُها برومانسيّته ملاكاً، ويلقاها

بعد السرير شيطاناً او أفعى، أحوى من حيَّة:

«إنَّ في الحسن يا دليلةُ أفعى
كم سمعنا فحيحها في السّرير!»

بين الجنس الحكمة والجنس الخطيئة، حمل الياس ابو شبكة رجُلينِ في ذاتٍ واحدة: مؤمن حالم وجانٍ كافر، جسديّ وطبيعي. رافض الحاضر، حالم بعودة ما كان:

أرجع لنا ما كان يا دهرُ في لبنانْ
أرجعْ الينا الصّباح والجِرنَ والمهباجْ
وخصبنا في الرُّبى ونورَنا في السّراجْ

واسترجعْ الكهربا
وكاذباتِ الغِنا

يا دهرُ أرجع لنا ما كان في لبنان!

أعماله بنماذج:

□ في الشعر، له ثمانية أعمال: **القيثارة (1926)؛ المريض الصامت (1928)؛ أفاعي الفردوس (1938)؛ الألحان (1941)؛ نداء القلب (1944)؛ إلى الأبد (1945)؛ غلواء (1945)**. وبعد رحيله: **من صعيد الآلهة (1959)**.

□ وفي النثر، كان إبداعه أقل شهرةً، فلم يُضرَب به المثل في كتب التدريس الأدبي الحديث؛ ومع ذلك نثرُهُ ضعفا شعره: **طاقات زهور؛ العمّال الصالحون؛ رسوم رجال القلم؛ رسوم رجال السياسة؛ روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة؛ تاريخ نابوليون بونابرت (1769 ـ 1821)؛ لامرتين**□

□ الحَجَرُ الحيّ

(تمثال الشاعر فوزي المعلوف)

أبا النّسور سقيتَ الموتَ خمرتَه فَصُلْبُكَ المُصْطَفى للخُلْدِ مُدَّخَرُ
ما ضرَّ نسرَكَ لم يُعْقِبْ وقد نُسِلَتْ منه النُّجوم، ففوزي وحدَه أُسَرُ
لربَّ حيٍّ غدا في قومهِ حَجَراً وربَّ مَيْتٍ غدا حَيّاً بهِ الحَجَرُ

(المجموعة، ج 1، ص 434)

□ حبّ

أحبّكِ فوق ما تسعُ القلوبُ وتَخيَّلَ شاعرٌ ووعى حبيبُ
. . . فنحنُ اذا التقى صَدْرٌ وصَدْرٌ لنا، فكما التقى كوبٌ وكوبُ
وإن مُزجَت بنا خمْرٌ وخمْرٌ تمازجَ في النَّدى نَسَمٌ وطيْبُ
أرى أدبي بعينكِ حينَ يهوي على فمكِ الأديبِ، فمي الأديبُ
بنا نارٌ، وليس بنا هشيمٌ وعاصفةٌ، وليس لنا هبوبُ

(م.س. ص 308)

□ الفلاَّح

زارعَ الحقْلِ في البُكور عيشُكَ الدَّهرُ أخضَرُ
أنتَ في هيكلِ الزّهور فيلسوفٌ مُفكِّرُ
سيّدَ المنجلِ الحقيرْ أنتَ للنّاسِ سيّدُ
من ذراعيكَ للفقير حَبَّةُ القمْحِ تُولدُ

(م.س.، ص 275)

□ إلى إبليس

حَوّلْ خيالَكَ عني ولا تخيّمْ عَليّا
فليس أهلُكَ مني ولا اللّظى من يديّا
لم أغشَ في النفس مأثم ولم أنادمْ رجالكْ
إبليسُ ليستْ جهنّم داري، فحوّلْ خيالكْ

(م.س.، ص 251)

□ رومانس راقص

كيف لا أندبُ أمسي ومماتي في غدي؟
فأنا مُذْ حَلَّ تَعْسي فَرَّ حظي من يدي
. . . مُنيتي هل تذكرينا؟ وقفةٌ قرب الغدير
حيثُ ألفينا الغصونا هامساتٍ في الأثير
والسنونو راحلاتٌ تلمسُ الماءَ الرّكود
مثلها تلك الحياةُ مَخَرتْ بحر الوجود
يا لهُ وقتاً تقضّى بينَ لهوٍ وَدَدِ
يوم كانَ الحبُّ فَرْضاً صافياً كالعَسْجَدِ

(م.س.، ص 174)

□ المِنجل

هـوذا الـمـنـجلُ فـاطـلـبْ عـمـلاً   إنَّـمـا الـمـنـجـلُ رمـز الـعـمـلِ
شـارك الـعـمّـالَ فـي مـهـنـتـهـم   واجـتـهـدْ فـي كـلِ أمـرٍ تَـصِـلِ
إنَّـمـا الـعـمّـال أركـانٌ اذا   هـبـطَـتْ يـهـبـطُ مـجـد الـدُّوَل

■ مع الياس أبو شبكة بدأت النهضة الثقافية العربية الثانية، واستمرّت حتى السبعينات، حيث قدّم الخامس من حزيران منعطفاً للسياسة والثقافة العربية المعاصرة■

إيليّا أبو ماضي:
(1889 ـ 1957)
مصالحة الشاعر والنبيّ

شاعريّة التفاؤل المعذَّب:

□ وُلِدَ في المحيدثة سنة 1889، من أسرة ظاهر أبي ماضي القروية المتواضعة، (وفي رواية تقديرية أنّه وُلِدَ سنة 1891) واضطر للهجرة للعمل في مصر، سنة 1902، حيث «تعاورت عليه حاجاتُ الحياة اليومية من طعامٍ وشراب، وحاجات الحياة العقلية من علمٍ ودرس، فإذا به ينصرف لهما معاً، فيعمل ويدرس، ويستغرق ذلك منه قرابة ثماني سنوات، كان يقرضُ خلالها بعض الشعر، جمعه في شبه ديوان أسماه «تذكار الماضي» وطبعه في الاسكندرية (. . .) ويبدو انه لقي بعض التعب أيام إقامته في مصر، بل بعض الضيم الذي كاد أنْ يلامسه، وفي ذلك يقول:

نأى عن أرض مصرَ، حذارَ ضَيْمٍ   فَفَرَّ من العذابِ إلى العذاب»

(ديوان ايليا ابي ماضي، دار العودة، 1998، ص 20).

وهكذا فرَّ من عذاب تفاؤله بالهجرة إلى أميركا سنة 1911، وبقي فيها كل العمر، على عودات إلى شرق روحه وحبه، حتى الانطفاء سنة 1957. إيليا أبو ماضي، شعرُه هو ثقافته، بل هو مصدره المعرفيّ الأنقى، سكبَ فيه من ذاته، ومن سواه، وأجَّجَ شاعرية التفاؤل المعذَّب، في عصر كان فيه التشاؤم هو الأغلب على الأمزجة والكتابات! لتذكار الماضي، **قدَّم جبران خليل جبران***، فقال فيه (ديوان

أبي ماضي، صص 93 ـ 94): «وإيليا أبو ماضي شاعر، وفي ديوانه هذا سلالم بين المنظور وغير المنظور، وحبال تربط مظاهر الحياة بخفاياها وكؤوس مملوءة بتلك الخمرة التي إنْ لم تشفها تظلّ ظمآنا، حتى تملَّ الآلهةُ البشر، فتغمرها ثانية بالطوفان». كان جبران رئيس «الرابطة القلمية» وكان الشاعر ايليا أبو ماضي من أعضائها الناشطين، ثم البارزين. في شخصه تغلَّب الشاعرُ على «التاجر»؛ ولكنَّه عاش من التجارة، لا من الشعر التفاؤلي، حيث استقرَّ في نيويورك إلى جانب جبران ونعيمة وندرة حدّاد، وعبد المسيح حداد، ورشيد أيوب ونسيب عريضة وسواهم. له **ديوان أبي ماضي**، **والجداول**، **والخمائل**، وقصائد أخيرة. أمَّا الشاعر في نظر أبي ماضي فهو «. . . من حيث هو شاعر كالكهرباءِ في خفائها وظهورها، وهو ذاك الذي حباه الإلهُ القدرةَ على ملاحقة خفايا الأشياء. فكأنَّه لا يرتضي بظواهرها، بل يروح متسائلاً عما وراء المنظور. . . **«أنا كالكهرباء، أُرى خفيّاً ظاهراً»** (ديوان، ص 47). ثم يصالح الشاعر والنبيّ، معلناً أن الشعراء هم الأنبياء:

إنَّـمـا نـحـنُ مَـعـشـرُ الـشُّـعـراء   يـتـجـلَّـى سـرُّ الـنـبـوَّةِ فـيـنـا

(م. ن. ص 49).

هنا نماذج من شعره الفلسفي والتفاؤلي، (السياسي نادراً):

I ـ أنا

حـرٌّ ومـذهـبُ كـل حـرٍّ مـذهـبـي   مـا كـنـت بـالـغـاوي ولا الـمـتـعـصّـبِ
. . . يـأبـى فـؤادي ان يـمـيـلَ إلى الأذى   حـبُّ الأذيَّـةِ مـن طـبـاع الـعـقـربِ
. . . أنا لا تـغـشُّـنـي الطيالسُ والحلى   كـم في الطيالسِ من سقيم أجربِ؟

(ديوان، ص 145)

II ـ موكب التراب:

من أينَ جئتَ؟ وكيف عجت ببابي؟   يـا مـوكـبَ الأجـيـالِ والأحـقـابِ
أمنَ القبورِ؟ فكيف مَنْ حلّوا بها؟   أهـنـاكَ ذو ألـمٍ وذو تـطـرابِ؟

(ديوان، ص 158)

III ـ الطلاسم

جـئـتُ لا أعـلـمُ مـن أيـنَ ولـكـنّـي أتـيـتُ

ولقد أبصرتُ قدّامي طريقاً فمشيتُ
وسأبقى ماشياً إنْ شئتُ هذا أم أبيتُ
كيف جئتُ؟ كيف أبصرت طريقي؟ لستُ أدري!
أجديد أم قديم أنا في هذا الوجود
هل أنا حرٌّ طليقٌ أم أسيرٌ في قيود
هل أنا قائدُ نفسي في حياتي أم مَقُود
أتمنى أنَّني أدري ولكنْ... لست أدري!
وطريقي، ما طريقي؟ أطويلٌ أم قصيرُ!
هل أنا أصعد أم أهبطُ فيه وأغورُ؟
أأنا السائرُ في الدّرب أم الدَّربُ تسيرُ؟
أم كلانا واقفٌ والدَّهرُ يجري؟ لستُ أدري!
أنا لا أذكر شيئاً من حياتي الماضيه
أنا لا أعرف شيئاً من حياتي الآتيه
لي ذاتٌ غير أنّي لست أدري ما هيه
فمتى تعرف ذاتي، كُنْهَ ذاتي؟ لستُ أدري!
إنني جئتُ وأمضي وأنا لا أعلمُ
أنا لغزٌ، وذهابي كمجيئي طَلْسَمُ
والذي أوجَد هذا اللغز لغزٌ مُبْهَمُ
لا تجادلْ ذا الحِجَى مَنْ قال: إني... لست أدري

(ديوان، صص 214 ـ 291)

IV ـ فردوسي:

بنيتُ فردوسي وزخرفتُهُ حتى إذا ما تمَّ ضيّعتُهُ
أجريتُ في أنهارهِ كوثراً فذاقه النّاسُ وما ذقتُهُ

(ديوان، ص 190)

V ـ أنتم معي:

في المنزلِ المهجورِ أذكركُمْ فأخالني في جنَّةِ الخُلْدِ

أنـتـمُ مـعـي فـي كـل آونـةٍ والنَّـاسُ يـحـسَـبُ أنَّـنـي وحـدي!
(ديوان، ص 285)

V1 ـ كساد:

مـا قـيـمـة الانـسـان مـعـتـقِـداً إن لـم يَـقُـل لـلـنّـاس مـا اعـتـقـدا؟
. . . إنَّ الـحـوادثَ فـي تـتـابـعـهـا أبـدلـنـنـي مـن ضـلَّـتـي رشـدا
مـا خـانـنـي فـكـري ولا قـلـمـي لـكـن رأيـت الـشـعـر قـد كـسـدا

VII ـ جمود:

وأرى خـيـالـكِ كـل طـرفـة نـاظـرٍ ومـن الـعـجـائـبِ أنْ أراه جـديـدا
وإذا سـمـعـتُ حـكـايـةً عـن عـاشـقٍ عَـرَضـاً حـسـبـتُـنـي الـفـتـى الـمـقـصـودا
مـسـتـيـقـظٌ ويُـظَـنُّ أنّـي نـائـمٌ يـا هـنـدُ، قـد صـار الـذُّهـولُ جـمـودا

VIII ـ الطين:

نـسـيَ الـطـيـنُ سـاعـةً أنَّـه طـيـنٌ حـقـيـرٌ، فـصـال تـيـهـاً وعـربَـدْ
وكـسـى الـخـزُّ جـسـمَـه فـتـبـاهـى، وحـوى الـمـالَ كـيـسُـهُ، فـتـمـرّدْ
يـا أخـي لا تـمـلْ بـوجـهـكَ عـنـي، مـا أنـا فـحـمـةٌ ولا أنـتَ فـرقـد
(ديوان، ص 316)

IX ـ قطرة الطل:

إنْ تـــرَ زهـــرةَ وردٍ فـوقـهـا لـلـطـلّ قـطـره
فـتـأمّـلـهـا كـلـغـزٍ غـامـضٍ تـجـهـلُ سـرَّه
ولـتـكُـن عـيـنُـكَ كـفّـاً ولـيـكـنْ لـمـسُـك نـظـره
لـيـسـت الـحـمـراءُ جـمـره لا ولا الـبـيـضـاءُ درّه
ربَّ روح مـثـل روحـي عـافـت الـدنـيـا الـمـضـرّه
فـارتـقَـتْ فـي الـجـوّ تـبـغـي مـنـزلاً فـوق الـمـجـرَّه
علَّها تحيا قليلاً في الفضاءِ الحرِّ حرَّه ذرفتْها مقلةُ الظلماءِ عندَ الفَجْرِ قطره
(ديوان، ص 454)

X ـ لو أستطيع:

لـو أسـتـطـيـعُ سـكـبـتُ روحـي خـمـرةً فـي كـاسـهـا

حتى إذا حال النَّوى بيني وبين كناسها
وتجاهلتُ أو أنكرتُ أمري لدى جلاّسها
أطلّلتُ من أجفانها وجريتُ مع أنفاسها
(ديوان، ص 467)

XI ـ فلسفةُ الحياة:

أيّهذا الشاكي وما بكَ داءٌ كيف تغدو إذا غدوتَ عليلا؟
إنَّ شرَّ الجناةِ في الأرضِ نَفْسٌ تتوقّى قبل الرّحيلِ الرحيلا
وترى الشّوكَ في الورود وتعمى أن ترى فوقها النّدى إكليلا
هو عبءٌ على الحياةِ ثقيلٌ مَن يظنُّ الحياةَ عبئاً ثقيلا
والذي نفسه بغير جمالٍ لا يرى في الوجود شيئاً جميلا
... فتمتّعْ بالصُّبْحِ ما دمتَ فيه لا تخفْ أنْ يزولَ، حتى يزولا
وإذا ما أظلَّ رأسَك هَمٌّ قَصِّرِ البحث فيه، كي لا يطولا
... فاطلب اللهوَ مثلما تطلبُ الأطـ يارُ عند الهجيرِ ظلاً ظليلا
وتعلّمْ حبَّ الطبيعةِ منها واتركْ القالَ للورى، والقيلا
... ما أتينا إلى الحياة لنشقى فأريحوا، أهل العقول، العقولا
كلُّ مَنْ يجمع الهمومَ عليه أخذتْهُ الهمومُ أخذاً وبيلا...
(ديوان أبي ماضي، صص 604 ـ 606)

XII ـ كمال جنبلاط

يا حاملاً في نفسه وحديثه أحلامَ أرزتها ولطفَ نسيمها
حدِّثْ بنيها شيخهُم وفتاهمو عن لَيْثِ غابتها وظبي صريمها
خبّرهم ان الكواكبَ لم تزل تحنو على العشاقِ بين كرومها...
حدِّثهم عن ليلها ونجومها وعن الهوى في ليلها ونجومها
وعن الأُلى ملكوا فلم يتورّعوا عن سلب أعزلها وظُلم يتيمها
وعن الثعابين التي في أرضها وعن الذئاب الغُضْلِ خلفَ تخومها
الجاهليّةُ، آهِ من أصنامها بوركتَ، يا مَنْ جَدَّ في تحطيمها
والطائفيّةُ أنتَ أوّل معولٍ في سورها، ثابرْ على تهديمها
حتى تعود وواحدٌ أقنومُها ويحلُّ روحُ الله في أقنومِها
... يا واحداً منها يحمّلُ نفسه آلام عانيها، ولبلَ سليمها

إنْ أكرمتُكَ نفوسُنا في ليلةٍ فلكَمْ قضيتَ العُمْرَ في تكريمها

(تلك المنازل، ديوان أبي ماضي، صص 637 ـ 638)

XIII ـ ابتسمْ

قال: السَّماءُ كئيبةٌ! وتجهَّما
قلت: ابتسمْ، يكفي التجهّمُ في السما
قال: الصّبا ولَّى! فقلت له: ابتسمْ
لن يُرجِعَ الأسفُ الصبا المتصرِّما
... قالَ: البشاشةُ ليس تُسعد كائناً
يأتي إلى الدنيا ويذهبُ مُرْغَما
قلتُ: ابتسمْ ما دام بينك والرَّدى
شبْرٌ، فإنَّك بعدُ لن تتبسّما

(ديوان أبي ماضي، صص 655 ـ 656)

XIV ـ وطنُ النُّجوم:

وطنَ النجومِ... أنا هُنا حدِّقْ أتعرفُ مَنْ أنا؟
ألمحتَ في الماضي البعيد فتىً غريراً، أرعنا؟
جذلانَ يمرحُ في حقولك كالنسيم مُدَنْدِنا
المُقتنى المملوكُ ملعبُه وغيرُ المُقتنى!
يتسلّقُ الأشجارَ لا ضجراً يحسُّ ولا وَنى
ويعود بالأغصانِ يبريها سيوفاً او قَنَا
ويخوض في وحل الشتا متهلِّلاً، متيمِّنا
لا يتَّقي شرَّ العيونِ ولا يخافُ الألسنا
ولكم تشيطنَ كي يقولَ النَّاسُ عنه «تَشَيْطَنا»
أنا ذلكَ الولدُ الذي دُنياه كانتْ ها هنا!
أنا من مياهكَ قطرة فاضتْ جداولَ من سنا
أنا من ترابك ذرّة ماجتْ كواكبَ من مُنى
أنا من طيوركَ بلبلٌ غنَّى بمجدِكَ فاغتنى
حملَ الطلاقةَ والبشاشةَ من ربوعكَ للدُّنى

كم عانقت روحي رُباكَ   وصفّقت في المُنحنى؟
... عاشَ الجمالُ مشرَّداً   في الأرضِ ينشدُ مسكنا
حتى انكشفتَ له فألقى   رِحْلَهُ، وتوطَّنا   ...

(ديوان، ابي ماضي، صص 736 ـ 738)

بهذا التفاؤل الوهّاج، واجه تنّينَ الغُربة، وقاومَ تنانينَ الفقر والتجارة وعادَ إلينا بشعره، ناضجاً، حاضراً، كأنَّه لم يغبْ يوماً، ولم يهاجر. أبو ماضي يسكن في ذاكرة لبنان وفي جنوبه الممانع، كأنَّه المُحيدثة الصابرة، الثابتة صخراً في تراب الوطن. □

سهيل إدريس: الآداب والموسوعية
(1922 ـ بيروت)

شيخ الحداثة الروائيَّة

حملتْه بيروتُ وَهْناً على وهنٍ، فلازمها مدى حياته العامرة، لولا قيامه برحلتين ثقافيتين، إحداهما إلى **القاهرة**، حيث قَصَدَ الأزهر الشريف، وهو يبني على عمامةِ المثقّف العربي الاسلامي التقليدي، حداثةً في الرأي والرؤية، عاصرها منذ طفولته، وأمامه طه حسين*، وعلي عبد الرازق* وسواهما الكثيرون من رواد النهضة العربية الثقافية الثانية، الممتدة من العشرينات إلى السبعينات في هذا القرن. أمّا ثانيتها، فكانت إلى **باريس**، حيث أمكنَ للحيّ اللاتيني أن يأسره ويسحرَه، ويجعله يستوعي البعد النفسي الخاص للحيّ الذي طالما أحبّه: **الخندق الغميق** (في بيروت). كادتْ تأخذه المشيخة من الثقافة الحداثية، لكنّه قاومَ وانفتح بلا هوادة، كما سيفعل في حينه، حسين مروّة* (لكنْ في النَّجف) ولأسباب فلسفية مختلفة، وبنحو أقل، كما فعل رضوان السيد* (ولكن من القاهرة إلى المانيا، والفلسفة) مع آثارٍ باقيةٍ على جلبابه الفكريّ ـ الديني.

سهيل إدريس أقلع وحده في مركب لبنان الكبير، وفي مراكب الوطن العربي الكبير، وهو ينشدُ الحرية بعقلانيَّة أو بعلمانية موضوعية، اذا شئتم، توسّل لها مختلف أشكال التعبير: الصحافي، القصصي، الروائي، البياني، الإنشائي؛ النقدي، والتعريبي، والبحثي في مجالات الآداب وما يتصل بها من سياسات نهضوية. ولم يقصّرْ باعَه في المجالات الموسوعية، كمشاركته الدكتور جبور عبد

النور* في **المنهل** (فرنسي - عربي)، والدكتور الشيخ صبحي الصالح، في المنهل (عربي - عربي) الذي لم يبصر النُّور بعد.

مغامرةُ الآداب

هل من المُصادفات أن يؤسس سهيل إدريس، على طَرَف شارع سورية (من الخندق الغميق - بيروت)، مجلَّة للآداب، وداراً لنشر الآداب، سنة 1952، فيما كان الضابط جمال عبد الناصر، يؤسِّس مع رفاقه، مرحلة جديدة من النهوض القومي، العربي والعالمثالثي؟

سهيل إدريس، أبو السَّماح، علامةٌ مميَّزة في حياة لبنان الثقافية، في حياته النثرية والشعرية معاً. وعندنا ان مجلة «**الآداب**» و«**دار الآداب**» تستحقّان معاً، ومن خلاله، أطروحة خاصة، عن قدرة الفرد ضمن عائلته الفكرية أو أسرته الثقافية الكبرى، على اجتراح المعجزات. بدأتْ المغامرة في عصر عربي ثوري، ولم تنتهِ أو تتوقّف بانكسار بعض معالمه ورموزه ما بين 1967 و1970.

كان الدكتور سهيل الذي لم يمارس التدريس الجامعي كمهنةٍ منقطعة، واضحاً في هويّته الثقافية العربية، الحرّة، ذات البعد الانساني... ولم يساوم في يوم أحداً من الضّالين أو الحاكمين، على مائيّة فكره الذي ضمّنه مجلّته وكتاباته. «**الآداب**» عربية، تتعامل مع المأثور باحترام، وبانفتاح ترنو إلى المعاصر والجديد. وإنَّ لفي الأقلام التي زرعت حبرَها العبقريّ في مجلة الآداب ودارها لشهادةً عصريَّة كاملة، على ما صنعه الرّجل الصَّمُوت في حدبه على خدمة قضيّته الثقافية.

ناهيك بأنّه كان ناشطاً ثقافياً منذ الأربعينات؛ وحاول بالقلم الأديب الدفاع عن قضايا التحرّر العربي (فلسطين/ الجزائر...). وفي السبعينات شارك في تأسيس اتحاد للكتّاب اللبنانيين ضمَّ الأعلام الأعلام: ميخائيل نعيمة، كمال جنبلاط، أدونيس، خليل حاوي، أحمد أبو سعد، ميشال عاصي، ميشال سليمان، منير البعلبكي، حسين مروّة... وكاتب هذي الكلمات.

وفي اتحاد الكتّاب اللبنانيين، نحا سهيل ادريس منحى الملتزم، المنتمي بحرية واستقلال، إلى أُمّته وثقافته... وظلَّ الاتحاد في هذا الاتجاه، إلى ما قبل مؤتمر الطائف. وكان ادريس من أوائل أمنائه العامين، لعدّة دورات. وما انفكّ في طليعة المدافعين عن حرية الثقافة والمثقفين العرب وغيرهم!

الكاتب بأصابعه الذاتية

هو كاتب لا يستعير أصابع غيره.

□ بدأ سنة 1953 بتقديم نفسه، بعد الصحافي والناشر، روائياً جديداً في سوق الثقافة العربية. فكانت رائعته الروائية: **الحيّ اللاتيني**، التي طُبعت عدّة مرات. ورأى فيها نجيب محفوظ: «مَعْلماً من معالم الرواية العربية الحديثة». ووصفها أحمد كمال زكي بأنّها: «أروع بناء في الرواية العربية المعاصرة». خِتامُها بدء: «بل الآن نبدأ يا أمّي...»، جواباً عن استهلاله: «لا، ما أنتَ بالحالم، وقد آن لك أنْ تصدِّقَ عينيك». رواية تجمع بيروت وباريس، الأهلَ والحضارة، في قلمٍ حبرُهُ هواءٌ، ودفاترهُ ماءُ السماء والآفاق.

وبعد خمس سنوات، سنة 1958، أعادنا سهيل ادريس إلى الجذور، في «**الخندق الغميق**»، وكأنَّ طه حسين في «**أيّامه**»، يجدّد قراءةَ أيامنا، من زاوية أُسرة روائية أو تاريخية، ولكن من صميم الحياة في كل حال. اتخذ فيها صراع الأجيال والآراء بُعْداً جمالياً جديداً: «والخندق الغميق الذي عاش أجيالاً خلف سُجُفٍ كثيفةٍ من العادات القديمة والتقاليد المتحجّرة، ينفتح بغتةً على العالم الأوسع...». ميخائيل نعيمه، هكذا أدلى بشهادته أمام عصره الروائي، الذي رآه أبعد من بيروت وموسكو وواشنطن.

وفي العام 1962، بدأ سهيل إدريس يكتوي بنار الوقائع العربية المؤلمة والمحرقة، حين بدأت الانكسارات تستحوذ على الانتصارات المأمولة او المنشودة في شعرنا وأدبنا المعاصر. فكتب روايته الأخيرة «أصابعنا التي تحترق»، وكأنّه قد أكمل نسيجه الروائي على غرار معاصره الفرنسي الكبير، جان ـ بول سارتر، الذي تطوّع لنقل ثلاثيّته (درب الحرية) من الفرنسية إلى العربية. وفاقه سارتر بكتابات مسرحية، فيما تابع إدريس في اتجاه القصص والأقاصيص الأخرى. فكان له على التوالي:

□ أقاصيص أولى.

□ أقاصيص ثانية.

□ الدمع المرّ.

□ رحماكِ يا دمشق (ضد الانفصال الأول والثاني).

□ العراء.

ومما يستحق التنويه ان مجموعة «**رحماكِ يا دمشق**» تشكّل تتمةً خفيّة لما دار

من صراعات عميقة في ثالوثه الروائي المذكور أعلاه؛ كما تشكّلُ يقظةً سياسيَّة حافلة بالنقد لما يقع (الواقع المعاش)، وبالتمنّي لأنْ يتوجّه المستقبل العربي وجهةً جديدةً، أخرى. . .

الدراسات. . . والمعرَّبات

اشتهر الدكتور سهيل ادريس بأسلوبه النقديّ الرهيف أدبياً، والحادّ سياسياً. فهو لا يساوم بقناعاته ولا يتساهل بما جعله عروبياً حراً، ملتزماً، غيرَ مُلْزَم بحزب أو بشخص أو نظام. ففي العام 1957، قدّم محاضرةً عن القصة القصيرة؛ وبعد ذلك أصدر كتيِّباً بعنوان «في معترك الحريّة والقوميَّة». وتوَّج تهذيبه البحثيّ بمجموعة مواقف وقضايا أدبية. . . تشهدُ لصدقيّته وقوة التزامه الحضاري بالثقافة العربية وبحرية كتّابها ومثقفيها.

في المقلب الفني، الثاني، لنشاطه الأدبي الإبداعي، نجد معرَّباتٍ تأسيسية في تعريف القارىء بالعربية، بأهم فيلسوفٍ أدبي معاصر: جان ـ بول سارتر. فمنذ تأسيسها، تصدّت «دار الآداب» وصاحبها وشريكة عمره، عايدة، لمشروع تعريب الوجودية الفرنسية (سارتر، سيمون دي بوڤوار، البير كامو. . .) فكانت بالعربية روايات: **الغثيان**، سنّ الرشد، وقف التنفيذ، وسيرتي الذاتية (الكلمات لسارتر) بقلم سهيل ادريس. وكانت معرّبات أخرى لكتب سارتر (نقد العقل الجدلي) وسواه. لاسيما رواية «حزن وجمال» لياسوناري كاواباتا، الروائي الياباني.

الموسوعة المستمرة

أقلُّ ما يُقال فيه اليوم هو انه موسوعة أدبية عربية مستمرة بحرية. ويعكس تيارات وشخوص، تآكلها الوهم أو أسقطها «التطبيع» الثقافي، او خوّفها النَّحْرُ الجديد للأدب وللأدباء.

□ سهيل ادريس شهادة حيّة للثقافة العربية المتجدِّدة بأصالة، فهو إذ انطلق من النهضة الثقافية الثانية استطاع الاستمرار بقوة في النهضة الثالثة ـ الحالية، كما يصفها هشام جعيط* ـ، فكان مع روّادٍ جُدُد فَتَى لا يغيّرُ جِبْرَ أفكاره ولا يكسر قلمهُ على مديحِ حاكم أو ظالم.

لأدبه وكتابتِهِ نكهةُ القول المتحرر من كل توثين؛ المتوثّب إلى الغد، باعتباره تاريخاً آخر،

يوسف إدريس

(1927 ـ 1991)

الطبيب المقاتل

□ وُلِدَ في البروم (الشرقية) سنة 1927؛ عاش في القاهرة وتوفي في لندن سنة 1991. يوسف إدريس: طبيب، كاتب، قاصّ، روائي ومسرحي. قاتل في صفوف الثورة الجزائرية وجُرح سنة 1961؛ ترك مهنة الطب، وتفرّغ لمهنة الأدب الملتزم، المقاتل إلى جانب البنادق. عمل الدكتور يوسف إدريس مستشاراً ثقافياً في جريدة «الأهرام». سُجِنَ غير مرَّة بسبب آرائه ومواقفه. نال وسام الجمهورية في مصر، سنة 1962؛ كما نال وسام الحكومة الجزائريَّة. له 36 عملاً، أولها **«أرخص ليالي»** سنة 1953 ـ غداة ثورة 23 يوليو ـ وآخرها: **«أنا سلطان»**. أمَّا أشهر أعماله فمسرحية **«الفرافير»** التي لاقت اهتماماً جمهورياً ونقدياً، جعلت صاحبها في مصاف المبدعين العرب الكبار في هذا القرن. لم يكن معروفاً آنذاك بوجهه الثوري العملي، فهو عربيّ الهوى والالتزام والممارسة؛ لكنّه لم يكن من نمط **«غيفارا»** الحالم بنقل الثورة، بل كان من الملتزمين العرب بالثورات الشعبية لتحرير اراضي المعذَّبين، من مستعمريها او محتلّيها. عنده، يتلازم تحرير الأرض والانسان، كما يتلازم تثوير المجتمع والدولة. سنة 1990، نال جائزة الدولة التقديرية في الأدب.

موضوعاته القصصية

□ الطبيب الشاب، بدأ رحلتَه الأدبيّة قاصّاً وروائياً ومسرحياً وناقداً في آن. هنا نفصِّل أعماله الأدبية بحسب أنواعها وموضوعاتها، دون ان يعني ذلك افتئاتاً على عالم يوسف إدريس الفكري الأشمل.

I ـ سنة 1953، صدرت مجموعته القصصية الأولى، بعنوان **«أرخص ليالي»**، وفيها ينتقد الطبيب الناشىء، ما يدور حوله في مجتمع مخضرم، مريض، بعضه أجنبي ـ اقطاعي، تسوده عقليّة «الحماية»، وبعضه أرستقراطي ـ ملكي، يدور في فلك القصور والحكّام والفاسدين من كل لون. في نقده لمجتمع الليالي الرخيصة، بدا يوسف ادريس كأنَّه يستشرف الآتي من وراء «23 يوليو».

II ـ سنة 1956، أوضح ما حدث في هذا الانتقال المباغت، من المَلَكيّة إلى الجمهورية، من فاروق إلى محمد نجيب (ثم عبد الناصر)، فأصدر مجموعته القصصية الموسومة بعنوان **«جمهورية فرحات»**، الذي لا يخلو من نقد سياسي، ظلَّ يستبطن معظم أعماله الأدبية الأخرى.

III ـ عنوان المجموعة الثالثة: **«أليس كذلك؟»**، التي صدرت سنة 1957، كان بدوره مؤشّراً على تواصل الكاتب مع معاناة «الجمهورية» الجديدة، جمهورية العسكر والديمقراطية والاشتراكية ومقارعة الاستعمار. فأصدر في العام نفسه مجموعة قصص أخرى، عنوانها **«البطل»**. بعد حرب السويس سنة 1956، وظهور عبد الناصر بطلاً، صار واضحاً للكاتب دور مصر في نهضة ذاتها وفي نهضة أُمّتها العربية وعالمها الاسلامي الافريقي ـ الآسيوي؛ وصار دور «البطل» الجديد أكثر وضوحاً، إذ لم يعدْ آتياً من فراغ الحبْر وخيال الكتابة. إنَّه هنا، من لحم ودم، وفي ملء المذياع والجمهور.

IV ـ تتوالى عناوين أعماله القصصية، على النحو الآتي:

ـ سنة 1958: **حادثة شَرَف**.

ـ سنة 1961: **آخر الدّنيا**.

ـ سنة 1964: **لغة الآي آي**.

ـ سنة 1969: **النّداهة**.

ـ سنة 1971: **بيت لحم**.

قانون الوجود، وأخيراً: **«أُمّة اقتلْها وتوكّلْ»**!

رواياته ومسرحياته

I ـ الروايات

☐ سنة 1956، نشر الدكتور يوسف إدريس أُولى رواياته، بعنوان **«قصّة حب»**، وبعد عامين، سنة 1958، أصدر روايته المهمّة **«قاع المدينة»** التي جعلته

يتذوّق طعم الشهرة الأدبية، التي حُرِمَ منها في مهنته الطبيَّة (التي ظلَّ يزاولها حتى العام 1962). وفي العام 1959، أصدر رواية «**الحرام**»؛ وبعدها، وبعد تجربة القتال في الجزائر، انهيار تجربة الجمهورية العربية المتحدة (28/ 9/ 1961)، نشر رواية «**العيب**» سنة 1962، وفيها مرارات جيلنا وأحلامُه المتجدّدة من وراء النكسات والثورات. اللافت هو ان يوسف إدريس، نشرَ في العام نفسه رواية «**رجال وثيران**»، رجال جدد في مواجهة «الثّيران» الذين أحبطوا آمال الكاتب وجيله، فلم ترتفع «الثورة» خارج حلبة الصراع المرير على السلطة، والإثراء بالسلطة على حساب «النّهر الوارد من الصعيد». وفي العام نفسه أيضاً، نشر رواية ثالثة بعنوان: «**العسكري الأسود**»؛ لكأنّنا أمام ثلاثية متصلة موضوعاً، متفرّقة أجزاءً.

في بيروت نشرت له دار الطليعة روايته «**البيضاء**»، سنة 1970، وتلتْها روايتان: «**السيِّدة ڤيينا**» و«**نيويورك 80**». **تناول عبد الرحمن ابو عوف**: «**عالم يوسف ادريس القصصي والروائي**»؛ وفي العام 1980، نشر عبد العظيم القط كتابه: «**يوسف إدريس والفن القصصي**»، (دار المعارف ـ القاهرة).

II ـ المسرحيات

يوسف إدريس وصل إلى أعماق النهضة الثقافية العربية الثالثة، الراهنة، منذ الستّينات، من خلال مسرحياته المميّزة نَوْعاً وتمثيلاً وجمهوراً. لعلّه الأقرب في كتاباته هذه إلى ما جرى تعريفه آنذاك بأنَّه «**مسرح الطليعة**»، مقابل فكر الطليعة وحزب الطليعة، اللذين جرى تداولهما في السبعينات دون جدوى (بعد غياب عبد الناصر، وفكرة تنظيمِ الطليعة داخل اتحاد قوى الشعب العامل). مسرح سياسي، مبدئي، مثالي، لواقع مهشّم، يتغيّر ببطء، وغالباً عكسَ مصالحه ونهوضه الحضاري.

■ ملَك القطن، عنوان مسرحيته الأولى، المنشورة سنة 1957، في عزّ الصراع داخل مصر، بين اليمين واليسار، عشيّة الوحدة العتيدة بين مصر وسورية، وارتفاع الموجة القومية العربية، من قاع الجماهير إلى المذياع، دون ملامسة عمق المشاكل الاجتماعية المتجذّرة في الأرض منذ مئات السنين. يوسف ادريس لا يستطيع السكوت عن هذا النموذج الإشكالي، المناقض للبطل القومي؛ فملك القطن هو ملك الاحتكار الجديد، الذي يتهدّد العلاقة بين المجتمع و«ثورته» الفوقية.

■ اللحظة الحرجة، عنوان المسرحية الثانية، الصادرة سنة 1958 (سنة

الوحدة العربية) والرامية إلى تصوير المرحلة التاريخية العصيبة التي تمرّ فيها الأُمَّة العربية بين ثورات ضد الاستعمار والرجعيّات الحاكمة باسمه آنذاك، ومشاريع اتحاد ووحدة بين عدّة أقطار عربية مشرقية، استعداد لمواجهة وشيكة مع «الأقزام»، ومقارعة «مَنْ تمطّى باسمهم الأقزام» أو «فرافير» المرحلة التالية، المضادة للثورة والنهضة.

■ مسرحية «**الفرافير**» ليوسف ادريس، جعلته نجم الستينات في الأدب الإبداعي، الحرّ، الملتزم والمُقاوم في آن. فهي تكشف الوجه الآخر للنظام الاجتماعي الذي كان يراهنُ النظام السياسي المصري على استيعابه وتوظيفه في مختلف أشكال الصراع داخل مصر وفي محيطها العربي ومداها العالمي آنذاك.

بعد «**الفرافير**»، وضع الدكتور يوسف ادريس أربع مسرحيات، لم تنافسها او تصل إلى مستواها:

مسرحية «**المهزلة الأرضيّة**»؛

مسرحية «**المخطّطين**»؛

مسرحية «**الجنس الثالث**»؛

مسرحية «**البهلوان**».

مقالاته وخواطره (PROPOS)

يوسف إدريس الذي حمل شهادة الطب سنة 1952، وعمل في القصر العيني نائب جرّاح، غادر العيادة الفردية، وانتمى إلى مجتمع الوعي والثقافة، انتمى إلى عالم السياسة والصراع الثوري على الوجود، والبقاء. حياته على امتداد القرن العشرين تشهدُ لنضاله، لمهنته الجديدة في الكتابة، ولصراعه لأجل الحياة حتى آخر رمق (وفاته في آب (أغسطس) في لندن سنة 1991).

العلاج بالكتابة، بالنقد، بالتوعية هي المهنة الجديدة التي تعلّمها الطبيب المقاتل من الحياة، من المجتمع القاهريّ، الذي تترامى خلفه، ومن عدّة جهات، أرياف تبحثُ عن نِيْلها الفكري، النّيل السياسي الذي يتوازى مع النيل الطبيعي الذي جعل مصر وشعبها قادرين على الحياة معاً من العمل في الأرض - التي نُهبت وسُرقت مراراً، ومراراً قاومت محتلّيها ومغتصبيها من الأجانب إلى «القطط السِّمان»، تجّار التحولات، وسماسرة السياسات في كل تجربة. هؤلاء هم الذين جعلوا يوسف ادريس يفكّر بما وراء الطب والطبابة، بما بعد المهنة المكتبية، وأبعد من الانقلاب والدولة. التفكير بالثورة الاجتماعية، كمثقف عضوي آنَ على

نفسه نقد سلوكه ونقد سلوك مجايليه: من العيادة إلى الثورة، ومن اللباس الأبيض والياقة البيضاء، إلى المحبرة والمرقّط. رحلة عمر وأعمال غنيّة، ومساهمات حيّة في ثقافة عربية ما زالت تحتاج إلى المزيد من النّقاد والمؤسسين والمُغيِّرين.

ليس عجيباً ان يضع يوسف ادريس بعض مقالاته وخواطره تحت عنوان ـ انتقادي بذاته ـ «**بصراحة غير مطلقة**»، فيما كان زميله محمد حسنين هيكل* يملأ زاوية «الأهرام» بعنوان افتراضي، ادّعائي:... «**بصراحة**»! موضوع مقالات وخواطر ادريس هو بالدرجة الأولى «**نقد البوليتيكي**» الذي يعلن ان «حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية»، ثم تقوم أجهزة، بعلمه، أو من وراء ظهره، بسجن الكلمة والمتكلمين... ومن هنا تبدو مأساة يوسف إدريس الذي قاتل لأجل الحرية، وسُجن لأجل حرية الكلمة في بلده بالذات. فكانت سلسلة كتبه الانتقادية، بعد قصصه ورواياته ومسرحيّاته:

ـ **اكتشاف قارّة** (خواطر).

ـ **الإرادة** (خواطر).

ـ **عصره** (خواطر).

ـ **تسمع** (خواطر).

ـ **زمانه** (خواطر).

ـ **عربي** (خواطر).

و«**أنا سلطان**».

■ يوسف ادريس الذي خرج من نقابة أطباء مصر، مبكّراً؛ كان عضواً في نقابة الصحفيين المصرية، وفي نادي القصة، واتحاد الكتّاب المصريين. عاش لشعبه بقلمه، وأعطى للأُمّة بعض ما يلزمها من علاج فكري، جوهرُه ان تكتشف، هي، سلطانها على ذاتها، وأن يعي كلُّ عربيٍ، فلسفة: «**أنا سلطان**»!

أدونيس (علي أحمد سعيد)
(1930 ـ جبلة)

علي: أدونيس

كيف ينتهي هذا الذي لم يبدأ؟ وكيف يقول آخر القصيدة، وهو الذي أعلن نفسه مراراً (قالت الأرض) (ثم قال وقال) ولكن بصيغة غير نهائية! بدأ باسم من والده الذي أخذته منه نار (علي بن أحمد بن سعيد)، وانتقل إلى اسم راسخٍ في اسطورة التاريخ كأنّه حقيقة ناضجة: آدو، أدونيس، أو تمّوز (إله البعث والخصب والتجدّد). هو رمزياً اللامتناهي في جرَّة المتناهي المنكسرة يومياً. يعلن حديثاً من إذاعة «مونت كارلو» أنّه لم يكتب قصيدته بعد... ولا نعجبُ، نحن عارفيه، من قوله، فهو مقيم في اللاقصد، وشاعر في اللامعنى، واللامكان... كأنَّه محض إمكان، لم يسبق لشاعرٍ من بلاد الشام أو المشرق العربيّ أنْ فرَّ بحريته من بلد إلى بلد، ومن شرق إلى غرب، ومن لغة إلى لغة، حتى عانق المشاعَ الأنطولوجي الأكبر. السَّعيد أولاً بالانتماء إلى «سعادة»* زعيم الحزب السوري القومي الاجتماعي، صار سعيداً أكثر بتحرّره من كل التزام حزبي، ايديولوجي أو اسمي... وحتى الابيستمولوجي الذي استغرقه في كتاباته النثرية، وتدفّق منها إلى أشعاره، صار مؤخراً خارج اللعبة.

وُلِدَ سنة 1930 في جبلة، ومنها دلف إلى دمشق حيث نشر كتابه الشعري الأول، سنة 1954، بعنوان «قالت الأرض» يوم «كان نزار قباني يملأ دمشق» «... وكان بدوي الجبل الصّدْر الذي يحتضن جسد الشعر العربي ويعيد تكوينه في اللغة وبها» (ها أنت أيُّها الوقت، دار الآداب، ب.ت. ص 24 وما بعدها).

وكالفينيق الطائر الصاعد من رماد أجيالنا الثقافية، غادر أدونيس (عَليّةُ) القديم، المقيم في جسده ولسانه الشعري، ليحتفي في بيروت بشخصٍ شاعريّ آخر، يهبط من النظم إلى النظيم، ومن العمودي إلى التفعيلي دون أن «يتورّط» في المنثور ويتخذ منه قصائد، ومع ذلك وازنَ في مجاله الإبداعي بين نثر وشعر، وإنْ عدَّ بعضهم شعره من نثرهم الشعري.

الشاعر: ناسخ نفسه وسواه

كأنما النص على اتساع آفاقه هو شيء منسوخ أو معروض للنّسخ بحكم صنعة الإبداع. فالاتّباع يجعل الشاعر نسّاخاً، ورَّاقاً؛ والابتداع يجعله متجاوزاً لخط نفسه بحبر شعره. هكذا نسخ أدونيس اسمه الأصلي، وتجنّس في لبنان (علي أحمد سعيد إسبر، المشهور بأدونيس)، فذهبت منه الشهرة وبقي (المشهور)؛ ثم نسخ من أعماله كتباً ـ مثل قالت الأرض ـ ولا ندري بأي صيغة أعادت (دار الجديد) تصويرها في بيروت (سنة 1996) لولا إشارتها: «**مُقَرصنة**...»، ولا يتوقّف النسخ عند كتبٍ أدونيسيَّة، بل يتعدّاها إلى قصائد كل كتاب، خصوصاً من أوائله، التي يراها نقّاده عيون كلامه... فيضحك منهم ويراها هو بعيون خصامه لنفسه ولجيله ولعصره، في سبيل (أدونيسية... إبداعية).

عرفته بيروت شاعراً جديداً، مأخوذاً بحداثاتٍ وحرّيات، كانت مجلة (شِعر) بعض ترجيعاتها... وعرفه جيلنا في الستينات وهو يقدّم نفسه من ثلاثة محاور شعرية: (1957: **قصائد أولى**؛ 1958، **أوراق في الرّيح** وصولاً إلى ذروته الشعرية الأولى سنة 1961: **أغاني مهيار الدمشقي**، حيث يعلن نفسه شاعراً ملِكاً، يملك في أرض الأسرار، ويطلب من يد الموت ان تطيل له حبل دربه، لعله يستعيد من المجهول قلبه).

آنذاك حمل أدونيس ثلاثيته المعلوماتية الشعرية (التعرّف، التردّد والتحوّل)، وراح يبحث عمّا يروي ظمأه الشعري في موردين:

■ مستنسخاً من المأثور الشعري العربي (ديواناً ومقدّمة) نشره سنة 1964 ـ 1968، ومن الشعر المعاصر لجيله بدأها مع صديقه **السّياب** الذي مرَّ في بيروت في الستينات قبل ارتحاله الأخير في الكويت. وتابع مختاراته لتشمل: يوسف الخال (1962)، أحمد شوقي (1982)، معروف الرّصافي (1982)، وعبد الرحمن الكواكبي (نثر، 1982)، فالإمام محمد عبده (1983)، ومحمد رشيد رضا (1983) وصولاً إلى جميل الزّهاوي (1983).

□ ومعرباً من الفرنسية شعراً ونثراً، لكبار أحبّهم بطريقته، أبرزهم:

■ جان راسين في «الشقيقان العدوان» (1975) ومسرحية (فيدر).

■ جورج شحادة: أعمال مسرحيّة كاملة (1975) (وهو من أصل لبناني).

■ سان جون برس: أعمال شعرية كاملة (1976)، (جائزة نوبل للآداب).

■ إيف بونوا: أعمال شعرية كاملة (1986).

وبين هذين الموردين الكبيرين، كان أدونيس قد ناقش ونشر أطروحته الكبرى في الخطاب الشعري (**الثابت والمتحوّل**) (الطبعة السابعة، دار الساقي 1994، وتقع في أربعة أجزاء).

رحلة النثر الأدونيسي

■ بعد «مقدمة للشعر العربي» سنة 1971، و«زمن الشعر» سنة 1972، وضع مقالة في «تأصيل الأصول» و«صدمة الحداثة»، وفاتحة لنهايات القرن (ط 1 سنة 1980، ثم طبعة ثانية عن دار النهار 1998 ـ ومن الخطأ اعتبارها طبعة أولى كما هو وارد). وبعد شعره السياسي المبكّر، المنتهي عملياً مع مجيئه إلى بيروت ورحيله إلى باريس (وراء قبر لنيويورك)، سعى إلى وضع «سياسة الشعر» (دار الآداب، بيروت 1985)، والأحرى الكلام على الشاعرية او فن الشاعر في أشعاره. وهذا ما جاء واضحاً أكثر في كتابه «الشعرية العربية» سنة 1985، و«كلام البدايات» (1989)، ثم الصوفية والسوريالية (1992) وأخيراً لا آخراً: «النظام والكلام» و«النص القرءآني وآفاق الكتابة» (دار الآداب، بيروت 1993). **والحال: أندرسُه ناثراً، معرِّباً، أم شاعراً حانياً كأبي بِشْر؟**

الشّعْر كونُه ومُنتهاه

□ لا جدالَ معه في شخصه: إنَّه شِعْري أولاً ـ أخيراً، وكلُّ توصيفٍ آخر، يبدو إضافاتٍ وتوضيحات. فهل يحقّ لكاتب كأدونيس ان يصنّف أعماله بنفسه، فيختصر ما فيها على ما يحب ويرغبُ؟ لا غرو أنَّ أدونيس الأشهر هو الشاعر. لكنَّ إبداعه في الكتابة النثرية لا يقلّ، بل يُداني شعره ويفوقه أحياناً.

بعد «أغاني مهيار»، نشر سنة 1965 «كتاب التحولات» وفي العام 1968 «المسرح والمرايا»، ثم «هذا هو اسمي» (1971)، و«مفرد بصيغة الجمع» (1975) و«المطابقات والأوائل» (1980)، فـ «كتاب الحصار» (1985)؛ «شهوة تتقدم في خرائط المادة» (1987)؛ «احتفاء بالأشياء الواضحة الغامضة» (1988) «أبجدية

ثانية» (1994)؛ وصولاً إلى قمته الشعرية الثانية مع «**الكتاب**» في جزئين (دار الساقي بيروت، (1995 ـ 1998)، وآخر سلكه الشعري وُلِدَ في شباط 1998، في منشورات «دار النهار»، منشوراً بخط يده على مدى 250 صفحة. جاء في الصفحة 221، تحت عنوان «**دليل للسفر في غابات المعنى**»، ما يلي: **(فهرس لأعمال الريح)** و**(فاتحة لنهاية القرن)**»:

- ☐ ما الهواء؟ روحٌ لا تريد ان تسكنَ في جسد.
- ☐ ما المرآة؟ وَجْهٌ ثانٍ وعينٌ ثالثة.
- ☐ ما القصيدة؟ طفلةٌ تعيشُ في رضاعٍ دائمْ. (صص 227 ـ مكرّرة 228).
- ☐ ما الحلم؟ أنْ يعلو الواقعَ لكي يليقَ بالخيال.
- ☐ ما الأمل؟ وَصْفٌ للموتِ بلغةِ الحياة.
- ☐ ما اليأس؟ وصف للحياةِ بلغة الموت.
- ☐ ما السّرير؟ ليلٌ داخلَ اللّيل.
- ☐ ما الوردةُ؟ رأسٌ يُربَّى للقطع!
- ☐ ما الليل؟ حِجابٌ تضعه الشّمْسُ على وجهها. (ورّاق يبيعُ كتبَ النّجوم).
- ☐ ما اللامعنى؟ المَرَضُ الأكثر انتشاراً.
- ☐ ما الوجود؟ ما يحتاج دائماً إلى إعادةِ النَّظَر.
- ☐ ما الواقع؟ ترسّبات في نهْر اللّغة.
- ☐ ما الفقر؟ قَبْرٌ متحرّك فوقَ الأرض.
- ☐ ما العري؟ فاتحَةُ الجَسد.
- ☐ ما الشّعْرُ؟ سُفُنٌ تُبْحِرُ ولا مرافىء لها.
- ☐ ما العمرُ؟ سَيْرٌ لا يتوقّفُ نحو الغَسَق.
- ☐ ما الخيال؟ عطرُ الواقع.
- ☐ ما الوطن؟ جسم يستلقي على أرائكِ اللّغة.
- ☐ ما الزمن؟ ثوب نلبسه ولا نقدر ان نخلعه.
- ☐ ما الإبداع؟ خاتمٌ في يد المصادفة.
- ☐ ما العناق؟ ثالث اثنين.
- ☐ ما المعنى؟ بداية اللامعنى ونهايته.

أمّا في كتاب (الكتاب ـ أمس المكان الآن) فقد جعل الشاعر نفسه غوّاص أجيال شعرية، وشاعراً وشارحاً للشاعر في آن. وهذه تجربة فريدة في مساقها، تستدعي نقداً ايقاعياً، حاولت بعضه (أسيمة درويش: **تحرير المعنى**، دار الآداب، 1997). وكان **عبد الكريم حسن** قد سبقها إلى نقده في كتاب (**لغة الشعر في «زهرة الكيمياء»**)، ناهيك بعبد القادر الجنابي و«رسالة مفتوحة إلى أدونيس ـ دار الجديد، ب.ت). فيختم الجزء الثاني (ص 706):

«أُصغي ـ
تقولُ ليَ القصيدةُ والمدينةُ والطّريق:
لا، لا يليقُ بي المُقامُ،
وليس لي منفىً يليقْ».

الأمير شكيب أرسلان
(1869 ـ 1946)

ذو الإمارتين

لم يسبق للفكر السياسي العربي المعاصر أنْ تجلّى في حياة رجل ـ من مهده في الشويفات سنة 1869 حتى لحده فيها سنة 1946 ـ كما تجلّى في حياة وكتابات الأمير شكيب أرسلان، الذي وُلِدَ أميراً، على الطريقة العثمانية، وابتكر لنفسه إمارة جديدة، قوامها الدَّعوة للإسلام وللعروبة كأنّهما عنده **ثقافة سياسية واحدة**، مشتركة بين أمم وجماعات، يجمعها القرءآن وأرضُ الضاد. مسلم عروبيّ من الطراز الأول؛ ذو إمارتين؛ عَلَمٌ كبيرٌ من أعلام النهضة الثقافية والسياسية.

ورث إمارة السّيف والسلطة، شيمة كل الأمراء المعروفين في لبنان وسواه، إبّان العهد العثماني؛ فتحمّل أوزارها، وإن لمْ يضرب بسيفٍ حتى يَتَأمَّر، بل ضربَ بقلمه، ودعا بلسانه إلى نُصْرةِ قومه ـ العَرَب ـ وجامعته الاسلامية، في أصعب مراحل التحوّلات قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. ومن موقعه الأميري العربيّ الأرسلاني قام داعياً، مجاهداً، أميراً عربياً مسلماً من بني معروف، الموحِّدين (الدروز). وجالَ في دنيا العروبة، ثم استقر في سويسرا حيث أصدر بالفرنسية مجلة فريدة من نوعها (**La Nation Arabe الأمّة العربية**)، جعلها وسيلةً إعلامية فعّالة في المجال الفرانكوفوني، قبل عصر **الثقافة المعلوماتية** (L'Infoculture) بكثير.

□ الناثر الشاعر

ما زالت آثاره الأدبية والفكرية متناثرة، على الرغم من محاولات جَمعها (الدكتور أحمد الشرباصي؛ محمد علي الطاهر؛ د. محمد شفيق شيًّا، الخ). من أبرزها: **مذكرات** (السيرة الذاتية، دار الطليعة، بيروت 1969)؛ **الحلل السندسية** في الأخبار والآثار الأندلسية: **ديوان الأمير شكيب أرسلان** (شعر عمودي معظمه وجدانيات، رثائيات وأخوانيات ومدحيَّات الخ).

نشأ أدبيّاً على مدارس ومدرّسين من رعيل النهضة الثقافية العربية الأولى، المهتم باللغة العربية وآدابها، في المقام الأول. واحتلت مدرسة الحكمة (بيروت) مكانتها في حياة الأمير (الفتى العربي الثائر)، ما بين 1879 و 1886. ثم انتقل إلى المدرسة السلطانية (بيروت 1886) تلبيةً لعقد صداقة بين عائلته والإمام الشيخ محمد عبده الذي قدم إلى بيروت بعد إصلاح الأزهر. سنة 1887 توفي والده، فكانت له أولى وظائفه الرسمية، هو المولود وفي فمه «ملعقة من ذهب الإمارة» وفي يده ريشة مغموسة بدم التاريخ العربي الاسلامي، المهدَّد من غير مكان... فتولّى مديرية الشويفات لمدة سنتين. وبعدها، قصد مصر سنة 1890، ومنها الى الآستانة. ولكنَّه وقفَ على مقومات الفكر النهضوي العربي آنذاك، من خلال الاستاذ الإمام محمد عبده، والليثي، وسعد زغلول وحفني ناصف وعلي يوسف وأحمد زكي، وعمر طوسون والدكتور يعقوب صرّوف. هكذا كان الكاتب يعيشُ مع رفاقه وزملائه، قَبْل أنْ يكتفي في عصرنا بكتبهم، أو بما يُكتب عنهم، وأحياناً بما يُشاع من دون حقٍ ولا حقيقة!

ومن القاهرة سافر إلى الاستانة سنة 1890، متعرّفاً على السيد **جمال الدين الأسد آبادي** (المشهور بالأفغاني). ومن هناك غادر إلى باريس ولندن سنة 1892 حيث التقى **أحمد شوقي** (باريس). ناهيك بصداقة الأمير شكيب أرسلان مع الشيخ محمد رشيد رضا (طرابلس/ لبنان) التي استمرّت حتى وفاة شيخهما عبده.

الموظّف/ المحارب

□ سنة 1902 جرى تعيينه قائمقاماً (رتبة عسكرية ـ سياسية عثمانية) على الشّوف (عرين الزعامة الجنبلاطية)؛ وبعد عدَّة أشهر عزله عنها المتصرّف مظفر باشا، وأعاده إليها فرانكو باشا سنة 1908. فاستقال من الوظيفة سنة 1910، متفرّغاً للسيف وللقلم. كانت الحروبُ على الأقاليم العربية (من الأمبراطورية العثمانية) قد بدأت تقرع طبولها، من **فلسطين** (حيث انتفض اللبناني نجيب

العازوري سنة 1905 وأصدر بيان القوميين العرب، في ذيل كتابه: يقظة الأُمّة العربية في آسيا التركية) إلى ليبيا (1911) حيث بدأ القصف الطلياني لطرابلس الغرب... وحارب في ليبيا مع المجاهدين حتى العام 1912 (برفقة أنور باشا، قائد الجيش العثماني في ليبيا). وعند نشوب حرب البلقان (1912) تولّى مراقبة بعثات الهلال الأحمر وتوزيع الإعانات التي جُمعت في مصر على مسلمي الروملّلي. إنّه المثقف العضوي، المقاتل، المتفاعل مع أحداث قومه المسلمين والعرب أينما وجدوا. لهذا، جاء انتخابه (1913) نائباً في البرلمان العثماني تتويجاً طبيعياً لجهاده الفكري والسياسي. مثقف ملتزم بذاته، من غير إلزام. مجاهد عن أرضه وقومه، بجسده وقلمه وماله. متشرِّد. بقي نائباً عن بلاد الشام (المبعوثان) حتى 1918. وفي خلال ذلك، أُرسل إلى **المدينة المنوّرة حيث أسَّس (دار الفنون)، وزار فلسطين ولبنان ما بين 1914 ـ 1916.**

سنة 1916 تزوّج في بيروت (سُليمى بنت الخاص بك، ورزق منها الأميرة ميّ، زوجة كمال ووالدة الوزير وليد جنبلاط). وفي 1917 كان إتصاله الأول بالألمان (لقاء مع كونراد أديناور، همبورغ، كولونيا). ثم قام بآخر مهمة عثمانية في المانيا سنة 1918 (مطالباً برلين بالاعتراف باستقلال أذربيجان وطاغستان).

ما بين سويسرا وألمانيا

مع انهيار الأمبراطورية العثمانية بعد الحرب، ظلَّ يتأمل الأمير بقيام الأمبراطورية من كبوتها، كما حلم صديقه أبو علي (أحمد شوقي) بأن يقوم كمال الترك (خالد الترك) بتجديد (خالد العرب)! أقام في سويسرا سنة 1918. وصار يسافر منها إلى المانيا حيث أسَّس «النادي الشرقي» في برلين وترأسه! وفي دمشق انتُخِبَ عضواً في **«المجمع العلمي العربي»** (1920)، وسافر إلى موسكو بمهمّة عثمانية من أنور باشا (1921) للتأكّد من التوافق العثماني ـ الروسي بعد قيام النظام الشيوعي الروسي.

إلاَّ ان القضية العربية الفلسطينية بدأت تلوح في أُفق الصراع العربي مع القوى الاستعمارية والصهيونية؛ فساهم في المؤتمر الفلسطيني الأول (جنيف 1921) الذي انتخب أميناً عاماً له (وترأسه ميشيل لطف الله، وناب عنه الشيخ رشيد رضا). طالب ذلك المؤتمر باستقلال فلسطين وسورية ولبنان، والغاء الانتداب الانكليزي ـ الفرنسي (سايكس ـ بيكو) فوراً. وتكاثرت المؤتمرات العربية في أوروبا دفعاً للإضرِ عن بلدان العرب؛ وصار الأمير شكيب ارسلان داعية

للعروبة (مع الإسلام) فأعلن في بيان شهير (1923) ضرورة قيام **«حلف عربي»** يكون ميثاقه نهضوياً (تأمّلوا في ميثاق 1945 للجامعة العربية).

صار سفيراً للقضية العربية (السورية ـ اللبنانية ـ الفلسطينية) في سويسرا (لوزان ـ جنيف) ما بين 1925 و1946. زار مراراً موسكو وبور سعيد والحجاز والقدس وباريس واسبانيا. وفي سنة 1934 قابل **موسوليني** (مع إحسان الجابري) بحثاً عن حل لقضية طرابلس الغرب، وإعادة العرب (80 ألفاً) إلى برقة وطرابلس الغرب. ولعب دوراً في «وفد السلام» بين المملكتين اليمنية والسعودية سنة 1934 وانتهت المهمة بعقد معاهدة صلح بين المملكتين آنذاك.

وفي العام نفسه، حضر «المؤتمر الإسلامي» في مكة المكرّمة، وتابع قضايا المسلمين في شرق أوروبا (البوسنة والهرسك 1926 و1935). وفي العام 1935، عُقد في جنيف، بدعوة منه، **مؤتمر ممثلي المسلمين في أوروبا**. سنة 1938 صدر مرسوم جمهوري بتعيينه رئيساً للمجمع العلمي العربي... لكنه أجاب بالرفض نظراً لعدم استقلال سورية ولبنان، عاد إلى لبنان بعد استقلاله، سنة 1946، وتوفي في العام نفسه يوم 9/ 12/ 1946□.

الكتابة مجاهَدة ومشاهَدة

كان الأمير شكيب أرسلان يحلم بنهضة انقلابية للأُمّة، بحيث تخرج من نفسها منقلبة إلى تقدّم وتجدّد، بعدما طال تساؤله عن أسباب تقدّم الغرب وتأخر المسلمين. فكان يسعى في كتاباته إلى رد العامي العربي المعاصر إلى فصيحه الأصلي؛ وكان يتحدّى التحوّلات بثوابت التاريخ الذي سكنه منذ ولادته وتواصل فيه وعياً لا يستكين. فإذا بالكتابة الأرسلانية مجاهدة ومشاهدة، لا ينقطع فيها المعيوش عن المنظور او المنشود.

□ أحد كبار مؤسّسي الفكر السياسي العربي النهضوي في النصف الأول من القرن العشرين (را: محمد شيّا*، **شكيب أرسلان**، مقدمات الفكر السياسي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1989). جمع بين **إمارة الانسان** (سيادته بنفسه على نفسه، نموذج للعربي الحر والمستقل) **وإمارة البيان**. خاطبه **الحبيب بورقيبة** في برقية رثاء: (* فوجئت منذ أيام وأنا في نيويورك بوفاة **بطل الشرق** الأمير شكيب، بطل العروبة والإسلام... لقد ذهب سيّد اللسان والقلم... وهيهات أن تجد له مثيلاً *) (محمد علي الطاهر، ذكرى الأمير شكيب ارسلان، القاهرة 1947، ص 54). يقول الأمير شكيب:

«. . . وإنَّ طريقاً سلكه آباؤنا مراراً في فتوحاتهم ومغازيهم لجدير ان نسلكه نحن في أحرج موقف وأضيق مجال. . . أفلا ينهض الإسلام في كل هذه الممالك إلى إغاثتهم بما يُمسك أرماقهم على الأقل، حتى تطول الحرب ويستمر الدفاع، فإن طولَ أجل الحرب يستدعي تدخل الدول ويفت في عضد تجارة ايطاليا، ويثير عليها ثائر سكانها (شكيب ارسلان، للشرباصي، دار الجيل بيروت 1987، ص 29 ـ 30).

قال فيه الشاعر فؤاد الخشن:

«هناك في جنيفْ

في شاطىء البحيرة الكئيبْ

الشاعر الغريب

مَنْ يسكبُ الضياءَ، مَنْ يُذيب

في شعره الدماء واللهيب؟

مشرّدٌ، تعرفه «اليمانُ» إذْ تراه

مُضَيَّعاً يغيبُ في رؤاه

ودمعه تحجبُه نظَّارتاه

والثورة الحمراء في حشاه!

وحلمه الوحيد

أن تثبَ العروبة

وثبتها القوية الحبيبة»

(م.ن. ص 300)

سنة 1898، دارت مساجلة لغوية حول شعر أحمد شوقي، بين الشيخ ابراهيم اليازجي والأمير شكيب ارسلان، وقال فيه اليازجي وفي كتابته انها «عربية الحروف، كردية الألفاظ». . . ومع ذلك رثاه الأمير قائلاً:

لو أنصف اليازجيّ دَمْعٌ لكانَ له
كعلمه، بحرُ دمعٍ غيرُ منحصرِ
أو لو دَرَتْ نارُ ابراهيم مَضْرَعَه
لأصبحت من جوىً لفاحةَ الشَّررِ

أودى الــــرَّدى حـــيـــن أودى بـــمـــهـــجـــتـــه
بـــأكْـــتَـــبِ الـــوقـــتِ مِـــنْ بَـــدْوٍ ومـــنْ حَـــضَـــرِ

(م.ن. ص 198)

وفيه قال رشيد رضا (م.ن. ص 204):

«إنَّك لأنتَ كاتبُ هذه الأمَّة وأمير السياسة الديمقراطي لها؛ فينبغي ان تكون للأحزاب والجماعات كلها، إنْ لم أقل فوقها».

أمَّا كلمته الانسانية الرفيعة فقوامها: «إني أغضب لظلم يقع على عابد الصَّنَم، وتفيض دموعي لأي غدْر يقع ولو على زنجي من قبيلة نيامَ - نيام، ويحترق فؤادي لمجرّد تصوّر رضيع يُقتل، او امرأة يصرعها السَّيْف من أيّة أمَّة كانوا». (م.ن. ص 208). وقال في بيت الشاعر الألماني چوته:

«إن لـم يـكـنْ مـن أُمَّـتـي وعـشـيـرتـي فـالـنّـاس فـي الآداب أُمَّـةٌ واحـدِ»

□ سيِّدُ الشعر

تحفة من تحف صاحب العطوفة أمير البيان

كنت في أثناء سفري إلى الحجاز أقرأ على ظهر الباخرة مجلات وجرائد. فبينما انا اقرأ اذ مرَّ بي انتقاد لأحد الأدباء يخطىء به «شوقي» في أبيات من رثائه لفقيد الاسلام المرحوم الشيخ جاويش. ثم اطلعت على رد لأحد الفضلاء الناخعين يدافع به عن شوقي ويبين صحة قوله. فأمَّا القصيدة فهي كسائر شعر شوقي الذي لا يدري ايه أحسن بل كلما قرأ الانسان منه شيئاً ظنَّه هو سيد شعره. فاذا انتقل الى غيره ظنَّ هذا هو السيد وهكذا إلى ان ينتهي من شعره وهو لا يعلم أأوله خير أم آخره. ولا جدال في ان مرثية أمير الشعراء للاستاذ جاويش نور الله ضريحه كانت من عيون قصائده. ولما انتهيت منها كتبت على حاشية مكتوبه ما يأتي بقلم رصاص على البديهة:

تـفـوّق شـوقـي بـأشـعـاره جـمـيـعـاً فـكـل يـتـيـم فـريـد
ومـا دمـت تـجـتـاز ارجـاءهـا تـعـود بـكـل طـريـف جـديـد
توالي الـهـتـاف لـدى كـل بيت الا ان ذلـك بـيـت الـقـصـيـد
اذا هـو أبـكـى فـزاد الـمـعـاد وان هـو غـنـي فـأنـس الـوجـود
ولـكـن قـصـائـد شـوقـي اللواتي لـهـن سـجـل يـلـوح الـخـلـود
فـداء «الـمـرثـيـة» قـالـهـا بـعـبـد الـعـزيـز الـعـزيـز الـشـهـيـد

اعـار الـرثـاء جـلال الـفـقـيـد فـأصـبـح هـذا لـهـذا نـديـد
وقـد كـان مـن قـبـل هـذا مـبـيـنـاً بـشـأو مـجـال عـلـيـه الـمـزيـد
تـكـاد لاحـراز أقـوال شـوقـي تـكـون الـمـنـايـا امـانـي الـفـقـيـد

وأتذكر اني حررت كلمات ايضاً! أبين فيها محاسن تلك المرثية. ثم بعد ان وصلت إلى الحجاز غاصت هذه الأبيات وهاتيك الكلمات في لجج أوراقي الزاخرة فلم تقدر يدي ان تصل إليها وظننتها ذهبت أصلاً. وبينما انا أفرز اوراقي في هذه الأيام اذ عثرت على الأبيات المرقومة بقلم رصاص.

وتردّدت ساعة في نشرها قائلاً في نفسي ان النظم او النثر بعد مضي مناسبته اشبه باللحم البائت او بالخبر الغاب الذي تذهب طراوته. ولكن فكرة النشر بعد تساؤل النفسين قد غلبت بحجة ان كلاماً يتعلق بشوقي لا يزال غضاً طرياً وان مناسبة شوقي لا تخلق ديباجتها ابداً.

أمّا الكلمات التي حررتها في محاسن تلك المرثية التي كل من المرثي نضر الله وجهه والراثي أطال الله عمره كانا من أعز الناس عليّ وأحبهم إليّ من بين جميع البشر فبقيت ضالة لما تظفر يدي بها.

وأتذكّر اني أشرت إلى نكات بيت بيت فيها لاسيما ذلك البيت الذي فيه وصف الموت والنقل والدفن منذ وجد الخلق وشطره الثاني «قيام بتلك الصحارى قعود».

وأمّا البيت الذي فيه وصف أجساد الموتى وشطره الثاني «وكم من قروح وكم من صديد» فلم أحبه على ما فيه من صحة. وقد ذكرت عنه انه يليق بأن يتلى على مائدة رهبان في دير. فإنَّ من عادة هؤلاء اذا جلسوا إلى طعام ان يجعلوا أحدهم يقرأ عليهم من الزهديات والمحزنات وذكرى الموت وأمامه جمجمة!

لوزان شكيب ارسلان

زكي الأرسوزي: حالِمُ اللُّغة

(1900 ـ 1968)

الأندلسي الجديد

أرسوزي، إسكندروني او لاذقيّ؛ هو في كل حال رمز العربي المُهجَّر، بالقوة، من أرضه القوميَّة في القرن العشرين. وُلِدَ في بداية القرن العشرين (سنة 1900) في مدينة اللاذقية السورية الجميلة. والده نجيب الأرسوزي محام، مناضل ضد الأتراك. أمَّا هذا «الأندلسي الجديد» فسوف يناضل ضد الأتراك والانتداب الفرنسي، قبل ان يفقد بعض فردوسه العربي (لواء الاسكندرون السليب)، وقبل ان يبحث في اتجاهين: الحلم بالأمَّة العربية من خلال اللغة، والأمل باستعادة الأرض عبر قوة جديدة: «النهضة العربية السياسية»؛ أو ما عُرِفَ في سورية آنذاك بعبارتين مترادفتين: **«الإحياء العربي»** من جهة، و**«البعث العربي»** من جهة ثانية.

بعد فلسطين، ثم بقية الأراضي العربية المحتلة ـ التي توفي زكي الأرسوزي عنها ولم يشهد فجيعتها المستمرة حتى اليوم ـ صار لكل عربي أندلسه، وغرناطته... و«طائفته الخائفة من الأخرى». أمَّا «الأندلسي الجديد» في القرن العشرين فقد اتخذ من العلم والسياسة سلاحين متكاملين لمواجهة التاريخ وتفسيره (مع الأرسوزي وعبدالله العلايلي*) باللغة، وبالإحياء اللغوي العربي، تمهيداً لإحياء الأرض بثقافة أبنائها، وبمثاقفات عربية ـ عالمية كما ذهب إلى ذلك، ولو خفيّاً وقليلاً، زكي الأرسوزي نفسه.

درس زكي في اللاذقية وقونية وباريس؛ ومن الفرنسية عاد إلى العربية، وعمل موظفاً ومدرّساً؛ دخل السجن مراراً، وشهد آخر هزائم 1967، قبل ان

يُتوفّى في 2/ 7/ 1968: «وكانت أقربُ ذكرى اليه هي ذكرى الخامس من حزيران (يونيو) 1967 التي شكّلت بكل نتائجها نقطة انحدار جديدة وبداية موت جديد. . .» (عصام نور الدين، **زكي نجيب الأرسوزي**، دار الصداقة العربية، بيروت 1996، ص 16).

عبقريّة اللسان

□ عنده، تمتد العروبة بلسانها، وفي ثقافة الأُمَّة «الخالدة» تمّحي حدودٌ اصطنعها البشر في صراعاتهم وحروبهم السياسية، وتمثلُ حقيقة جديدة، ظنَّها الأرسوزي فوق الظنّ: وهي ان شيخوخة الثقافات وموتها هما فوق كهولة الحضارات وأجيالها التي تتعاقب؛ فالذي يحكم هذه اللعبة هو التجدّد ضمن الموت. . . فجسورُ الحياة أقوى من كل موت. والدليل، في نظره استمرار اللسان العربي جارياً، عامياً، عادياً، فصيحاً وقدسيّاً. سنة 1942، كشف الأرسوزي غطاءَ فلسفته الفكرية السياسية: «**العبقرية العربية في لسانها**»، وراح يضرب الأمثال من الجذور العربية والأصوات والمعاني، فهل توصَّل إلى اكتشاف منطق خاص بمنظومة فكرية عربية، تحمل اللغة بتكوينها، دون سواها، ودون كبار المفكرين والفلاسفة العرب، الذين تحاشاهم الأرسوزي في عصره، وفي تراثه؟

كما يقول المعرّي عن «**جبريّة المنزلة**»، وضع الأرسوزي نفسه في منزلة اللسان العربي المقدّس، وراح من خلال الكلمات ومعانيها يستنفر في الأُمَّة الكبرى، كتيبتها الخرساء، أي نخبتها الساكنة! فهل أصابَ وأين؟ ذهبَ الأرسوزي إلى ان «بعث الأُمَّة العربية» ممكن، وهو ضروري لتوازن الحياة القومية والأُمميَّة بالذات؛ وان لهذه الأُمَّة رسالة خاصة بها تحملها إلى العالم. فهل هي بالتحديد رسالة الإسلام وفلسفة السلام الانساني والتوحيدي التي ينطوي عليها القرءآن الكريم؟ هنا لا وضوح عند الأرسوزي الذي أُعيد الينا في السبعينات، من دمشق، عبر نشر أعماله الكاملة في ست مجلّدات، (دمشق 1972 ـ 1976)، كان أبرز عناوينها : العبقرية العربية في لسانها ـ اللسان العربي ـ رسالة اللغة ـ رسائل البعث العربي (المدنية والثقافية، الفن، الفلسفة والأخلاق، الأُمَّة والأُسرة) الأُمَّة العربية؛ مشاكلنا القومية ـ الجمهورية المثلى ـ مقالات ودراسات. □

وفي السبعينات وما بعدها، أشكلَ الأرسوزي سياسياً، لا فكرياً ولا لغوياً، على مؤرِّخي جيله من السياسيين. فمنهم مَنْ وضعه على هامش فكرة النهضة العربية وبعث الأُمَّة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، واكتفى باعتباره «حالم لغة» أو عابر سبيل

تأويلي، جاء من الفلسفة ومن البرغسونية «الرجعية» إلى لعبة دلالية في ابتداع معانٍ خاصة بكلمات معيّنة؛ ومنهم مَنْ جعله شريكاً في تأسيس حركة البعث العربي ـ أو النهضة الثانية للأُمَّة في القرن العشرين ـ ما بين 1934 و1964؛ وأخيراً، ذهب «حزبيّون» إلى جعله المؤسِّس الأوّل والأوحد لهذه الحركة السياسية. وهذه المسائل الإشكالية لم تُطرح في إطار علمي بحت، بل في إطارات التجاذبات السياسية العربية بين تيارات الأحزاب واشتقاقاتها او مشتقّاتها. ولكن لا بدَّ من إنصاف الأرسوزي المفكر، بذاته، وبصرْف النّظر عن حلمه السياسي، الذي لم يتحقق في كل حال.

تصحيح التاريخ باللغة

لا وهم أنَّ المعاني الفكرية تسكنُ في أصوات وكلمات، وتُستنبط من جُمَلٍ وعبارات، وأنَّ المعاناة هي التي تجعل المعاني تتبدّل والتعريفات تتغيّر. . . فاليوم لم يعد في عصرنا عربي واحد يستعمل كلمة (الحُبّ) بمعنى الخابية، مثلاً؛ فالاستعمال أماتَ معنىً وأثبتَ معنىً جديداً: الحبُّ هو الوله والهوى والغرام. . . فما رسبَ في المعاجم هو الذي شغل الأرسوزي، وكذلك العلايلي المعاصر له في لبنان؛ وحاولا، مع مفردات وثقافة أجنبية مشتركة (فرنسية ـ عربية ـ انكليزية) ان يقدّما جديداً على صعيد التاريخ العربي، بدعوى ان الوقائع تنقصنا؛ وبدلاً من السعي لاستقصائها واستكشافها، يمكن الاستدلال عليها بمفردات اللغة. وبين طموح العلايلي (كتابته عن الأصنام) وحلم الأرسوزي، بتفسير التاريخ باللغة، وتغييره بقوة اللسان، تتبدّى الوقائع بعد رحيل هذين الكبيرين، منافيةً لحلمهما بتصحيح الانحطاط العربي بالإنشاء الفكري والإحياء اللغوي او التجديد الدلالي وحدَه. ولكن، مما لا ريب فيه أنَّهما وضعا اللغة العربية المعاصرة في موقعها القويم من حيث التنشئة المعرفية بلغة الأم، والتهذيب الأدبي والعلمي.

«بدأ الأرسوزي بكتابة الرسائل علّها تصحّح وجه التاريخ»، هكذا نقدَهُ عصام نور الدين (م.ن. ص 22)، وفاته أنَّ بعد عامين من جيل الأرسوزي قامت في سورية ذاتها، ومن بيت الأرسوزي ذاته، حركة تصحيحيَّة، حافظت على اللغة والثقافة والهويّة العربية لصراع الوجود مع القوى المعتدية على الأُمَّة العربية، شرقاً وخليجاً ومغرباً. وبعد عامين من تلك الحركة، بدأ تسليط الأضواء على المعلم زكي الأرسوزي، حتى لا يُقتل مرّتين. وكان نشر أعماله من الإنجازات العلميّة، والتكريمية للثقافة النهضوية العربية في النصف الأول من هذا القرن. وبعد

الأرسوزي، بدأت مرحلة نهضوية جديدة، تضعُ لغةَ التاريخ في سياق النظام المعرفي والفلسفي العالمي. . . وكانت حرب 6 تشرين الأول/ اكتوبر/ 1973، والمقاومة للاحتلال في لبنان وفلسطين، مثلاً، تأشيراً على فواتح تاريخية ـ سياسية لثقافة عربية أكثر جذرية على صعيد المضمون. قال الأرسوزي سنة 1942. متسائلاً عمّا على أمثاله ان يفعل: «ان أخلقَ أُمّة او أخلق أشباحاً؟ أن أكون نبيّاً او فنّاناً؟ على هذه المسألة يتوقف تعيينُ وجهة أحلامي» (الأرسوزي، **أعمال**، 1، ص 204).

المثقف العضوي

زكي الأرسوزي هو مثقّف عضوي أو مناضل فعّال، ملتزم فكرياً بقضايا قومه وقوميّته. بل هو مثقف ثوري. بكل مقاييس الثقافة وفلسفتها الثورية، كما ظهرت عند أ. غرامشي، مثلاً. فمن نضال والده ضد الجيش التركي، سنة 1915، ورث تهمة «الانتساب إلى حزب سياسي غرضه تأسيس دولة عربية». واقتنع باكراً جداً بالمعنى الوجودي للعروبة وأرضها وشعبها، وحضارتها ولسانها: «العروبة هي وجداننا القومي، عنها تنبثق المُثُل العليا، وبالنسبة إليها تُقَدّرُ الأشياء». هي بوصلة وسلّم معايير وتقويم للسلوكية الفكرية والنضالية السياسية. الأرسوزي مفكّر سياسي بامتياز. وهو يُحاسب في كل أدائه على هويّته هذه. سنة 1925، عُيِّن مديراً على ناحية أرسوز، وما لبث الانتداب الفرنسي ان أبعده إلى وظيفة أخرى، ثم إلى باريس سنة 1927، بدعوى إتمام دراسة، بينما كان المقصود وضع حدٍ لممارسته الفكرية ـ السياسية المتصلة بخط نضال قومي جديد ضد الطورانية التركية والاستعمار الفرنسي.

ولما عاد إلى انطاكية سنة 1930، طاردته المخابرات الفرنسية، وأفهمه **لويس ماسينيون** ان قرار المفوّض السامي بمنعه من التدريس لا رجوع عنه، نظراً لعلاقة التربية بالسياسة.

من أبرز محطات نضاله السياسي: التركيز على الجيل الجديد من التلامذة والطلبة، تثقيف الجماعات في الأندية والجمعيات، مع الانخراط في المؤسسات الثقافية، الاجتماعية والسياسية، والمشاركة الفعّالة في الأندية والمكتبات؛ وإصدار البيانات والنشرات والجرائد (جريدة **العروبة 1937 ـ 1938)؛ الانتساب إلى أحزاب قائمة (عصبة العمل القومي) أو إنشاء أحزاب ونقابات جديدة (حزب البعث) في صيغة جديدة، مباينة لصيغة الأحزاب البورجوازية (الديمقراطية الغربية)**

والشيوعية (بصيغتها الستالينية).

وعُوقبَ بالطرد، أخيراً، من لوائه الاسكندروني، سنة 1938. فانتقل إلى حلب، ودمشق حيث استقر فيها، وأصدر مشروع الحزب والجريدة (البعث) التي ما زالت تصدر حتى اليوم.

قومية اللغة والمعرفة

يُظلَم كثيراً زكي الأرسوزي إنْ هو قُولب في قالب سياسي او حزبي ضيّق، فهو مناضل عام أكثر منه محازباً حَصْرياً. ويُظلَم أكثر إنْ هو لم يحظَ بدراسات علمية دقيقة لسيرته الفكرية والتاريخية، ولنصوصه اللغوية ـ الفلسفيَّة التي تدّعي دواءً قومياً باللغة وبالمعرفة اللغوية، الدَّالة على عبقرية هذه الأُمَّة بين أُمم العالم.

حلمه الكبير هو تخطي العفونة والتخلّف والانحطاط والانقسام، والعودة بكل شيء إلى ينابيعه الأولى ـ وهذا حلم أسطوري آخر! فهو في صميمه فِطْري، او حَدْسيّ من الطراز البرغسونيّ المعدّل، يرى في **الكلمات** آلاتٍ لجعل الأشياء تتطور، تتصوّب، وتجري في الاتجاه الذي يريده. فهل هو حالم لغة أم ساحر بيانات؟ مقابل ذلك كله، كانت الأرض العربية، وهي الاسم الجغرافي للعروبة، تعطي نموذجاً آخر للعربي: المقاتل، المقاوم، المُفكّر القومي، الثائر. وكانت تنمو فلسفة جديدة عبر الشعر والمسرح والرواية والسينما والتلفزة والصحافة. كل ذلك بفضل لغة عبقرية حقاً. □

مُحَمَّد أركون (1935 ـ)
فيلسوف التفكيك الإسلامي

مثاقفة فرنكو ـ عربية

□**محمد أركون**، مولود في الجزائر سنة 1935، يدل اسمه (أرخون) في اليونانية على جملة دلالات قوية، منها: الحَكَم، الحاكم، العاقل، الرئيس. هو مدير مجلة **آرابيكا**، وأستاذ رئيس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة باريس الثالثة (السوربون الجديدة).

راهن في مهنته كباحث، ومفكّر، على قراءة الاسلام العربي، المعرَّب، وحتى المُستعرِب (الاستشراق)، بلغة فرنسية، بمنهجية علمية تحليلية ـ أو تفكيكية ـ نقدية صارمة. فإذا بنا أمام مثاقفة فرنكو عربية، وأمام فيلسوف للتفكيك الفكري الإسلامي المعاصر، بامتياز. على ما نعلم، لم يضع كتباً بالعربية، رغم علمه بها، وعمله على نصوصها، متوناً وهوامش؛ بل نقله إلى العربية، معرِّبه وشارحه الصّراطي، **هاشم صالح**. وندرَ أن وصلتنا منه نصوص لمعرِّبين آخرين، (مثل: **نافذة على الاسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم، دار عطية، 1996، بيروت؛ أو، **الإسلام، الأمس والغد** (مع لويس غارديه)، بترجمة من على المقلّد، دار التنوير، 1983، بيروت).

من السابق لأوانه تقويم مغامرات هذا العالم العربي ـ الفرنسي الكبير، فأعماله كثيرة ومستمرة، والموضوعات التي تناولها تستحقّ مجموعة أطروحاتٍ آكاديمية هادئة، تنتقدها ـ كما هي ـ بعين باردة. ولكن من المفيد، حالياً، الكلام على **المنهج الأركوني** في ضبط آليات التفكير العربي ـ الإسلامي، وعلى منهج

ثانيه، معرِّبه ـ شارحه، الملازم له كظلّه، في نقله من فرنسية راقية، إلى عربية راقية، مع شروحات وهوامش وزيادات، هي بذاتها متون أخرى على متون أركون.

هو ليس مستعرباً ولا مستشرقاً، بل عالم عربي بالفرنسية؛ يراهن على تقديم الإسلام للعالم الفرنكوفوني، ومن خلاله للعالم قاطبة، بعباراتِ العصْر ومناهجه ومصطلحاته الدقيقة، المتناسبة او المتقاربة من روح النصوص العربية الاسلامية، القرءآنية والفقهية والتاريخية السياسية التي اشتغل عليها هذا العلاَّمة بدأبٍ ونزاهةٍ وهاجس معرفي فريد من نوعه، في هذا العصر العربي الغني باستهلاكه الثقافي، والأقل غنىً في إسهامه المباشر في ما يسمَّى «العولمة الثقافية» او المعلوماتية الثقافية (Infoculture). من هذه النافذة، جعل أركون الإسلامَ ساطعاً على العالم، علماً وفلسفة. . . فهل يفيد من ذلك ساسةٌ ومفكّرون آخرون، في بلاد تغلّب فيها التصفيق على التفكير، والاستهلاك على الانتاج؟

نافذة على الاسلام

☐ نحارُ، هنا، في تحديد المواقع التي اختارها محمد أركون ليطلّ من خلالها على الاسلام الواسع، بلا تحديد، مع انه قرءآنياً هو قَدَرُ مجموعات من الأمم والشعوب، تختزن حالياً ثلثَ البشرية الراهنة، وتسعى ببطءٍ، للحوار مع ثلثيها الباقيين.

لكنَّ أركون لا يلبث، بعد نقده الشديد للمفاتيح الاستشراقية (راجع: مقدمة أطروحته عن مسكويه: **الإنسانية العربية في القرن الرابع عشر**)، أن يزوّدنا بمفاتيح عقده الاسلامي، القرءآني والتاريخي معاً؛ وفرضيته الثابتة هي المراهنة في المكان والزّمان على **إمكان معرفة الغرب علمياً للإسلام**، أو تخيُّل الغرب، ومعه العالم، لإسلام آخر، غير ما تصوّره أيديولوجيات (**الإرهاب السياسي**).

ينطلق من العقل، بوصفه محمد العاقل، الحكيم (أركون)، ويرى القرءآن عقلاً، ذِكْراً وتنبيهاً للعاقلات (لعلّكم تعقلون)، لذا جرى توصيفه عبر نصّه الذاتي بأنّه هو: الكتاب/ الفرقان/ المنزَّل/ المُبين/ الذِّكْر/ التنبيه/ العقل. والانسان أصله عقل، وكذلك نصوصه الموضوعة، والمستوحاة. غير ان محمد أركون يقدِّم إشارة لطيفة قوامها الكلام على (**خطاب قرءآني**) لا على (نصّ) بالمعنى المتداول في عصرنا (إذ لكل نص مؤلف، وسياق للتَّناص). فماذا يقصد؟ يعيدنا ابستمولوجياً إلى جدل الوحي والتنزيل، فيرى في القرءآن خطاباً تبليغياً. القرءآن تلاوة (قراءةٌ أولاً)؛ هو وحي، كلامٌ حيّ لوعيٍ بشري يقظان! ثم هو قراءة مطابقة

لخطاب مسموع (مقروء). أمّا ولادة النص أو تدوين ألفاظ القرءآن الكريم، فكانت في عهد عثمان (مصحف عثمان) ما بين 645 و656 م. إلى ذلك، يفتح أركون نافذة من عصرنا على بعض تجارب الاسلام المعاصر ـ تركياً مثلاً ـ ويتساءل عن علاقة الاسلام القرءآني والتاريخي بالعلمانية، وهل أتاتورك (مثلاً) هو حَدَثٌ منفصل أم بداية مسار ديمقراطي وتنوّعي، تعدّدي في العالم الاسلامي؟

أبرز أعمال أركون

نلفت إلى أن مقالات ودراسات أركون غير المعرّبة بعد، لا تدخل في هذه الجردة الأوليّة، الكافية لتكوين فكرة إجمالية عن أعمال هذا الباحث المتبحّر في مختلف محيطات المعرفة الاسلامية.

☐ الأخلاق والسياسة.

☐ بحث في علم الأخلاق.

☐ الإسلام.

☐ قراءات في القرءآن ـ انظر كتاب جاك بيرك (Relire le Coran).

☐ الإسلام، الدين والمجتمع.

☐ الفكر العربي ـ الإسلامي، نقد واجتهاد.

☐ الاسلام، أمس والغد ـ مع المستشرق لويس غارديه ـ بيروت، دار التنوير، 1983 ـ وفيه مقاربات مثيرة للرّد على ما ذهب إليه جاك بيرك في كتابه المشابه، عنواناً: **العرب، أمس واليوم**.

☐ بحث في الفكر الإسلامي،

☐ أطروحته عن مسكويه:

الانسانية العربية في القرن الرابع عشر (دار الساقي، بيروت).

☐ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (دار الساقي، بيروت، 1993)، وفيه بحث معمّق عن المتعالي والسياسي، من أبي حامد الغزالي إلى ابن رشد.

☐ الإسلام، أوروبا والغرب: رهاناتُ المعنى وإراداتُ الهيمنة، (الساقي، 1995).

☐ نافذة على الاسلام، (دار عطية، بيروت 1996، وفيه كشف جديد لما يسميه أركون: «التواطؤ الايديولوجي والوظيفي في آن واحدٍ بين وسائل الاعلام

التي تعرض يومياً أحداث الساعة الزاخرة والمأساوية غالباً في البلدان المسلمة وبين أدب الدراسات السياسية الإسلامية الذي يشدّد على «الأصولية» والتطرّف الإسلامي، والتيار الإسلامي الراديكالي والحركات الإسلامية، الخ». (**نافذة على الاسلام**، مقدّمة، ص 5).

□ العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية الغرب، (دار الساقي، 1990): «وحدَه **الموقف العلماني**: بشرط ان نفهمه جيّداً، قادراً على تحريك الأمور وطرح الاشكاليات» (م.ن. ص 7). هذا النص متوافر ضمن كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

□ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (الساقي، 1991): القراءات والرهانات، الاجماع والأرثوذكسية؛ عقل إلهي، خطابات بشرية.

□ تاريخية الفكر العربي الإسلام (وعنوانه الفرنسي: نقد الفكر العربي الاسلامي)، صدر في طبعة أولى عن مركز الإنماء القومي/ بيروت، 1986.

□ الفكر العربي، ترجمة عادل عوّا، دار عويدات، بيروت، 1983.

□ الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه (بالاشتراك مع برنار لويس، مكسيم رودنسون، فرانسيسكو غابر ييلي، آلان روسيّون، وكلود كاهين). صدر عن دار الساقي (بيروت، 1994). وفيه يتناول محمد أركون المستشرق **غوستاف ڤون غرونباوم**، منتقداً رؤيته للإسلام الحديث (ص 235) مع رد غرونباوم على نقد أركون لكتابه (ص 244).

□ أخيراً، لا آخراً، سنة 1998، صدر له عن دار الطليعة (بيروت 1998) كتابه الأبين: كيف نفهم الاسلام اليوم؟ بعنوان: **قضايا في نقد العقل الديني**. وفيه يؤسّس محمد أركون **لمشروعه الابستمولوجي**، على ثنائية قطبية في الاسلام **القدسي** (Le Sacré)، **والمقدَّس** (Le Sacralisé)، كاشفاً ما نسمّيه: «التواصل المستحيل» في درس الإسلام اليوم؛ محاولاً خرق «حدود التقليد»، باسطاً الاسلام في آخر عباراته وصيغه المعاصرة أمام تراثه الحيّ من جهة، والعولمة الفكرية او الثقافية من جهة ثانية؛ مشدّداً على التسامح واللاتسامح في الخطاب العربي - الاسلامي، وفي الخطابات المحاورة او المُجاورة له.

معنى النقد؟

■ أمّا معنى النقد فهو حدّ المعرفة العميقة، معرفة تاريخ الاسلام، ومعرفة انثروبولوجيته، وعقله أو فكره الفلسفي. فهل هذا ممكنٌ إنجازه بريشة مفكّر واحد؟

ان المحابر متوافرة لمَن يرغب في الكتابة، ولكنَّ الأعصاب، قبل الأوراق والطباعة، هي التي تجعل الكثيرين يفضّلون الاستمتاع في «الهمبرغر الثقافي» و«السندويشات العلمية»، على صنعها في أطباق عربية، كما يفعل القليلون، وعلى رأسهم محمد أركون (م.ن. ص 9).

«وعندما أدعو إلى نقد العقل الإسلامي، كما يبادر آخرون إلى نقد العقل السياسي، أو العقل الشرعي، او العقل الجدلي، او العقل اللاهوتي، او العقل الأخلاقي... فإنَّما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات او خارجة عنها».

وها هو يواصل سطوعه بين كوكبة عربية مغاربية كبرى: محمد عابد الجابري، عبدالله العروي، هشام جعيط، الخ. □

عادل إسماعيل (1928 ـ)
(ثنائيات في التأليف واللغة والحياة)

الدبلوماسي المؤرّخ

☐ متنوّع، لكن، تلازمه الثنائية، وتكاد تنطبق عليه في كل شيء. وُلِد عادل بن عُمر اسماعيل يوم 18/ 1/ 1928، في بلدة دلهون (إقليم الخروب) في الشوف، المحكوم بثنائية اسلامية ـ مسيحية واضحة، وتحديداً (ثنائية درزية ـ مارونية) من جهة، وثنائية (سنّية ـ مسيحية) من جهة ثانية في الاقليم الذي وُلِدَ فيه الكاتب، وغادره إلى المدينة (بيروت)، حيث انضافت ثنائية المدينة ـ الثقافة الى ثنائية القرية ـ الطبيعة. وعلى الصعيد اللغوي، لازمته ثنائية العربية ـ الفرنسية، على الأقل؛ كما لازمته ثنائية مماثلة على صعيد التأليف، تارة مع ألفرد خوري، وتارة أخرى مع شقيقه الدكتور منير اسماعيل. وفي مستوى المهنة تلازم المؤرّخ والدبلوماسي في سياق عملٍ قلّما ينجح عادة ـ كما أفهمنا ذلك عبد الرحمن بن خلدون حين أعلن فشله في الجمع بين الرياستين العلمية والسياسية. إلاّ ان عادل اسماعيل، بجدليته، بل بوسطيّته وتعادليّته، عرف للمرة الأولى كيف يكون دبلوماسياً ماهراً دون ان يخون علميّة المؤرخ، وكيف يكون مؤرّخاً واقعياً، دونما استخفاف بحساسيات «الطوائف» التي نبّهته مبكّراً الى حساسيات الدول ومصالحها وعلاقتها.

الدكتور السفير الباحث المؤرِّخ الدبلوماسي ـ عادل اسماعيل ـ: كوكبة ألقاب علميَّة اجتمعت حول هذا الرجل الهادىء، ابن منطقة الشوف التي حملت قلق تاريخ لبنان الحديث ـ المعاصر وقدرة أهاليه على التسوية او الحرب. فهو من منطقة يسودها على الأقل منطقان: منطق العروبة ومنطق ممانعتها، بأسماء شتى،

بعضها **الانعزال** (عند انطون سعادة* وكمال جنبلاط*، المفكر السياسي المعجب بعادل اسماعيل منذ كتابه الأول، **تاريخ لبنان 1958**)، **وبعضها الفينيقية** (عند مواطنه الآخر الموسوعي الكبير **فؤاد افرام البستاني***، **سليل البساتنة الباحثين الكبار في مجال اللغة العربية**)، **وبعضها الآخر الطائفية التي تجعل التاريخ نفسه تاريخ طوائف أو مذاهب لا تاريخ شعب او جماعة واحدة** (**جواد بولس، شعوب وحضارات الشرق الأدنى**). وفي المقابل، هناك ابن منطقته العلاّمة الكبير **جورج انطونيوس**، صاحب كتاب «**يقظة العرب**» بالانكليزية وبالعربية (دار العلم للملايين/ بيروت). □

في هذا المناخ الجغرافي ـ السياسي والثقافي، نهض عادل اسماعيل إلى العلم والدبلوماسية وكتابة التاريخ.

هو مجاز في الآداب والحقوق من جامعتي السوربون وليون (فرنسا)، وفي التاريخ. نال دبلوم دراسات عليا في التاريخ من جامعة السوربون، وفي الأدب من جامعة القديس يوسف في بيروت. لكنه أوقف مساره الثنائي او الثلاثي على الصعيد العلمي، واكتفى بدكتوراه الدولة في التاريخ.

وهو الدبلوماسي اللبناني المشهود له ما بين 1960 و1990، الذي توَّج مهنته الثقافية بدبلوماسية في الأونيسكو.

إنَّه الأول في تصحيح صورة تاريخ لبنان والمشرق العربي: تصحيحه بالوثيقة، بالصورة، بالواقعة، لا بالفكرة الايديولوجية، ولا بالرغبة الشخصية، ولا بدافع الهوى او الهوية. من هنا كان احترام الجميع له: من صديقه الأمير موريس شهاب، والدكتور خوري، الطبيب ـ المؤرِّخ (شريكه الأول في التأليف، وبينهما فاصل طويل من العمر) وكمال جنبلاط الذي استشهد به في أعماله، وجادل بحججه أخصامه او منافسيه.

وحده، مع عقله وعلمه الموضوعي، من كبار مؤرِّخي الوثائق في لبنان والمشرق، ربحته الآداب والدبلوماسية والعلوم التاريخية والانثروبولوجية. تكوينه الأدبي اندرج مع أخلاقياته ومكوّناته الحقوقية ـ القانونية، في مهمّة كبيرة: **مهمّة المؤرِّخ العلمي في «منطق اللاعلم» وطوائفه**. من هنا جاءت وثوقيته وموضوعيته، معزّزةً بوضوحه، لتقدّم كلها لوناً جديداً من **الخطاب التاريخي العربي** المتجدّد. يُعَدّ عادل اسماعيل، في شهادات معاصريه: «**مدرسة جديدة في ميدان التوثيق والبحث العلمي؛ ربط مناهج العلوم بيعضها: الأدب والسياسة والتاريخ**».

المثاقفة في الفكر التاريخي

آخر المضمار، الذي لمَّا ينته، استحق عادل عُمَر اسماعيل أوسمة وجوائز. فماذا بعد؟ رأى مبكّراً، منذ الخمسينات وهو طالبٌ في السوربون، على ضفاف ماسينيون وفكره الاستشراقي، ان الانحياز لا يكفي لجعل ضفتي النهر جامعتين لمسار واحد. وعليه لا بد لتيّار علمي، مهما بلغت موضوعيته، ان يمتد إلى ضفاف ومصبّات وفي مناخات وآفاق. هكذا اكتشف عادل اسماعيل نفسه باحثاً، بالأدب والسياسة والثقافة، عن تاريخه، وتاريخ منطقته، المبرمج في نصوص على مقاييس مصمِّمي الأزياء السياسية في كل عصر. أما هو فيرغب في أن ينطلق من الفرع إلى الأصل، إلى الأشمل والأعلم، أي الأكثر عالمية. فراح يطبّق تطلعه المنهجي هذا على نفسه. فانطلق بعمله من لبنان إلى العرب، والاسلام، والعالم.

ينبّهنا في كتابه الأخير «أزمة الفكر اللبناني» إلى انطلاقة مهنته كمؤرّخ: «ولذا قرّرت. منذ سنة 1951، ان أقوم بمحاولة إخراج تاريخ لبنان من بوتقته الضيقة، ومن عقلية القلعة الموصدة والتقوقع الفكري، بفتح الأبواب والنوافذ له، ليطلّ منها على آفاق جديدة، وعلى مناهل العلم في العالم، وينطلق إلى المدى الرحب، عن طريق إيجاد مصادر جديدة له، مخطوطة وذات صفة رسمية، وذلك بجمع الوثائق الدبلوماسية والقنصلية، ولاسيما ما يعود منها إلى الشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية والسياسية المتجمّعة في المحفوظات الوطنية الفرنسية، وفي خزائن وزارة الخارجية في باريس، ومحفوظات غُرَف التجارة في مرسيليا وبوردو وليون وغيرها من الحواضر الفرنسية؛ على ان أنتقل للغاية ذاتها، بعد إنهاء دراستي في السوربون، إلى الحواضر الأوروبية الكبرى. وجاءتني الفرصة المناسبة لتحقيق هذا المشروع بالتعاون مع أستاذي وصديقي الكبير الأمير موريس شهاب، مدير عام الآثار، آنذاك. وبدأت منذ تلك السنة (1951) بوضع هذا المشروع في حيّز التنفيذ» (صص 26 ـ 27). فماذا أنجز المؤرّخ عادل اسماعيل على مدى 50 عاماً من مهنته العلميَّة الشَّاقة؟

☐ انجازاته العلمية

كان هاجسه المعرفي سبَّاقاً لإمكاناته المحدودة حين حلم بقراءة في جسد التاريخ المشرقي العربي، الذي صار يقدَّم لقرائه مفككاً، شبه ميت، مفخَّخاً، وغالباً بلا روح، إن لم تكن «روح مضادة» لصانعي تاريخه وحاملي قضاياه في لبنان وسورية وفلسطين ومصر والعراق، الأقطار العربية التي تقع في جبهة «المشرق العربي».

■ **السياسة الدولية**، مرجع وثائقي وتحليلي كبير، يقع في خمسة أجزاء، ويتناول المرحلة الممتدة من العام 1453 حتى العام 1939. وضعه بالتعاون مع **إميل خوري ومنير إسماعيل**.

■ **تاريخ لبنان**، وضعه سنة 1958، ويغطي المرحلة الممتدّة من القرن الثامن عشر حتى اليوم، ويقع في جزئين؛ وكأنّه، فيه، يحقق ما تمنّاه جبران خليل جبران حين صرخ في مطلع القرن العشرين: «لكم لبنانكم ولي لبناني»، فقدّم عادل اسماعيل صورة موضوعية لبلدٍ، يرى فيه الجميع صوَرهم في مراياه، وهذا ما سيثير الإكليروس ضده، لا لأنَّه مسلم، وهو العقلاني المتسامح، وحسب، بل لأنّه فضح جانباً من لعبة التعمية التي سار في ركابها مؤرخو الطوائف المتخاوفة والمتعاكسة حتى الاقتتال. ومنذ ذلك العام، ظهر في لبنان مطلب **«كتابة تاريخ موحَّد»** لكل لبنان واللبنانيين، وهذا ما لم يتحقق بعد. وحين حصوله، ستكون أعمال عادل اسماعيل ومنير اسماعيل من أولى مصادر الكتابة الموثوقة!

□ الوثائق الدبلوماسية والقنصلية:
Documents Diplomatiques et Consulaires

تقع في 43 مجلّداً، وتشكّل بذاتها مكتبة تاريخية للمنطقة، ولكنّ من زاوية المحفوظات الأوروبية، في ظل غياب التوثيق العربي. إلاّ ان متروكات ومخطوطات عربية، ومذكرات تستحق الذّكر والإضافة إلى هذا الرصيد العلمي الكبير.

■ **الجديد في التاريخ**، صدر سنة 1968، في ثمانية أجزاء.

■ **لبنان، تاريخ شعب**، بالفرنسية والانكليزية، سنة 1965.

■ **تاريخ لبنان الحديث**، سنة 1990، بالتعاون مع منير إسماعيل (في عدّة أجزاء).

■ **الصراع الدولي في الشرق العربي** سنة 1990، بالتعاون مع منير إسماعيل، في عدّة أجزاء: ـ عهد الولاة في الدولة العثمانية ـ الوجود الروسي في شرقي المتوسط ـ حملة بونابرت ـ محمد علي في بلاد الشام (1771 ـ 1832) ـ الأوضاع الاجتماعية والنشاط الاقتصادي والثقافي (1670 ـ 1945).

☐ تاريخ البلدان العربية

☐ **في المحفوظات الدبلوماسية**، بيروت 1992 (دار النشر للسياسة والتاريخ).

■ **أزمة الفكر اللبناني في كتابة تاريخ لبنان وفي توثيقه**، بيروت 1997، (دار النشر للسياسة والتاريخ).

أمّا كتبه الأخرى التي ستصدر تباعاً، فنذكر منها: **إشكالية الطائفية في كتابة تاريخ لبنان؛ تاريخ لبنان في عهد فخر الدين المعني الثاني (1590 ـ 1633)؛ عهد الفوضى والاضطرابات في جبل لبنان 1841 ـ 1860)؛ المردائيّون** (المردة): مَنْ هم؟ من أين جاؤوا؟ علاقاتهم بالجراجمة والموارنة، الخ.

وفيه يقول زميله السفير **نصري سلهب**:

«هذه الموسوعة (الوثائق الدبلوماسية والقنصلية) التي قامت القيامة بسببها في بعض الأوساط اللبنانية، منحتها الأكاديمية الفرنسية ـ وهي أعلى وأرقى مؤسسة ثقافية في فرنسا ـ جائزتها الكبرى لعام 1989. وها هوذا عادل اسماعيل يغدو من أصحاب السوابق: مرة ينال الجائزة الكبرى للأكاديمية الفرنسية، ومرة ثانية جائزة ابن سينا الذهبية للثقافة التي تمنحها منظمة الأونيسكو لرؤساء الدول وكبار رجال الفكر في العالم». (**أزمة الفكر اللبناني**، م.س. ص 10).

وفي نفسه يقول لنا عادل اسماعيل:

«تلقيت هذه الحملة الشرسة برحابة صدر اقتناعاً مني انها جاءت، من جهة، في سياق العقلية الضيقة التي كانت من أبرز أسباب الحرب اللبنانية سنة 1975 واستمرت بضراوة أشدّ في أثنائها، وانها تأتي، من جهة ثانية، تعبيراً عن الصراع الذي يقوم دائماً حول حركات التجديد والاصلاح، وهو صراع قديم في تاريخ الأمم. وما من مجدّد في جميع بلدان العالم إلاّ ولقيَ الأمرّين من المتزمتين أصحاب الرفض وأعداء حركات التطور. وفي التاريخ دروس وأمثلة كثيرة في هذا المجال. وأي مجدّد لم تطله ألسنةُ السفهاء، وأرباب التعصّب الأعمى، ولم يكتوِ بنار الحسد والحقد» (**أزمة الفكر اللبناني**، ص 96).

ويوضح الدكتور **منير اسماعيل** منهج أخيه في هذا السياق، بقوله (م.ن. ص 111).

«لقد آل عادل اسماعيل على نفسه، منذ بداية الأزمة ضد موسوعة «الوثائق الدبلوماسية والقنصلية...» ان لا يرد على المعترضين والمتحاملين اذا كانت

مواقفهم قائمة على أساس العصبية الطائفية. وموقفه هذا يعود إلى اقتناعه، ان لا جدوى من أي حوار يقوم على مثل هذه الأُسس. وفي هذا المجال، أقام العديد من الندوات الصحفية، وألقى الكثير من المحاضرات تحدّث فيها بإسهابٍ حول هذه الأمور، وأوضح طرق توثيقه وكتابته. ولم يكن يتوانى، في هذه الندوات والمحاضرات، عن الدعوة إلى التجديد في مقاييسنا ومفاهيمنا لنخرج تاريخ بلادنا من الحلقة المفرغة التي زُجَّ فيها، وندفعه إلى الأرض الرحبة، في الهواء الطلق المنعش، وننفض عنه غبار الجمود الذي تراكم عليه طوال أجيال»!

■ صدر له صيف عام 2000 كتاب «**المردة**» أو المردائيون، وهو استرجاع لمشروع أطروحة في التاريخ السياسي اللبناني■

أحمد أمين: فلسفة العقلية الاسلامية
(1886 ـ 1954)

□ فَيْض العَصْر الحرّ

وُلِدَ في القاهرة سنة 1886، وهو مسكونٌ بحلم النهضة، فراح يقرأُ ويكتبُ بلا هوادة، حتى فَقَدَ بصره وهو يُملي الجزء الأخير من «ظهر الاسلام»، وغادر عالم الكون والكتابة سنة 1954. تلميذه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الذي استكمل الجزء الرابع من «ظهر الاسلام» وأعدَّه للنشر، قدَّم له متسائلاً: «أين تعلّم أحمد أمين الفلسفة، وعلى أي الأشخاص أخذها وعرفها؟ الحقّ أنّه علَّم نفسه بنفسه، إلى جانب نزوع فطرته إلى محبّة الحق وإيثار الحكمة. وليست الفلسفة شيئاً آخر إلاّ معرفة الحقيقة لذاتها [...]. فمنذ شروع أحمد أمين في التأليف، نرى أنه يترجم كتاب «مبادىء الفلسفة» [...] ثم تراه بعد ذلك يؤلّف مع الأستاذ **زكي نجيب محمود*** كتاب «قصة الفلسفة اليونانية»، ثم «قصّة الفلسفة الحديثة» [...] وقد ألّف كذلك كتاباً منذ نحو ربع قرن مضى، **في الأخلاق** للمدارس الثانوية، بسط فيه المذاهب الأخلاقية المختلفة [...] وتقوم هذه الفلسفة التي انتهى إليها، على دعائم ثلاث هي **الدين والعلم والاجتماع** [...]. و«**النظر بالعقل في العقل هو الفلسفة على التحقيق**» (ظهر الاسلام، ج 4، ص 7 و9).

ويقوّم الأهواني إبداع أستاذه ـ الذي درس عليه اللغة العربية في الجامعة المصرية سنة 1927 (جامعة القاهرة حالياً) ـ والذي فاضَ به عصرُه، فيقول: «**كان أحمد أمين حرّ الفكر إلى أبعد حدود الحرية، لا يقول إلاّ ما يعتقد ولا يحفل إلاّ بالحقّ وحده، لا يهمّه مصانعة ذوي السلطان، أو تملّق الجماهير او مشايعة**

الأهواء. وتبدو هذه الحرية في الجهْر باعتقاداته الدينية، على الرغم من مصادمتها لمشاعر الجمهور ومخالفتها للمألوف من التقاليد الطويلة الأمد. جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة، أهل العقل في الاسلام، ونادى بالرجوع اليه، مع ان المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع (...). وجاهر برأيه في الشيعة ومعتقداتهم حتى كاد يصيبه من جرّاء ذلك محنة عظيمة، حين كان ببغداد، بعد ان أصدر **فجر الاسلام**. فنحن نرى انه لم يُبالِ بالسنَّة كما لم يُبال بالشيعة في سبيل إعلان رأيه وحرية فكره. وهذا هو شأن الفلاسفة. وقد صحبته هذه الحرية في جميع آرائه الأخرى، سياسية أو اجتماعية او أدبية، كما يتّضح من النظر إلى مجموعة مقالاته التي جمعها في كتابه الآخر الحافل، «**فيض الخاطر**». ومن شاء ان يستقصي مذهبه الفلسفي في الحياة، فعليه ان يتتبع تلك المقالات». (م.ن. ص 11).

اشتهر **أحمد أمين** بوضعه اول موسوعة في الفكر العقلي العربي، موسوعة فلسفية حضارية لفهم تاريخ العرب الفكري منذ الاسلام حتى النهضة. فكان جهدُه محصوراً في هذه المادة الصعبة، التي فاض بها خاطرُه على عصرنا الحرّ، فأبدى أفكاراً وآراءً انتقادية، ضاق بها الحكّام حين أدلى بها سواه ـ كما فعل الشيخ علي عبد الرازق*، مثلاً، في كتابه «الاسلام وأصول الحكم». وكانت موسوعته في ثلاثة عناوين كبرى: **فجر الاسلام** (جزء)؛ **ضحى الاسلام** (ثلاثة أجزاء)؛ **وظهر الاسلام** (أربعة أجزاء).

I ـ التجديد وفقر الأدب العربي

■ فيض الخاطر (مقالات أدبية واجتماعية)، الصادر عن مكتبة النهضة المصرية (القاهرة، 1956) يستحق نظرةً عقلية، قبل الولوج في عالمه الموسوعي الفكري. في باب تجديد الأدب، يكتشف الأمين فقرَنا العربي الإبداعي «في التعبير»: «هو أنَّ الأدب العربي الحديث أدب ارستقراطي، لا أدب شعبي، وأعني ارستقراطية العلم لا أرستقراطية المال، [...] وليست أُمَّة من الأُمم الحيّة، الآن، بين لغتها اليومية ولغتها الأدبية من الفروق ما بين اللغة العربية واللغة العامية». (**فيض الخاطر**، ص 10).

II ـ نقد الأُسرة الأبويَّة

تحت عنوان «حياتنا مربّى بلا خبز!» انتقد أحمد أمين الأسرة الأبويَّة: «في

السنين الخمس الأولى من حياتي كان يقوم على تربيتي **أسرتي وحارتي**. أمّا أسرتي فكانت أباً وأمّاً وإخوةً وأخوات فقط؛ فهي من هذه الناحية من خير الأسر؛ فلا أهل للأب ينغّصون حياة الأم، ولا أقارب للأم ينغّصون حياة الأب، فليس هناك نزاع بسبب الأقارب يُفسِد على الأسرة سعادتها كما يحدث في كثير من العائلات. ولكنْ كانت **أُسرتنا أُسرة أبوية، أي ان الأب فيها هو السلطان الأعظم والحاكم المستبدّ، ولا شيء للأم ولا للأبناء والبنات**. فالأبُ بيده المال، وبيده وضع الميزانية، بل هو الذي يتحكّم فيما نأكل كل يوم وصنفه، ولا يحدث شيء في البيت من غير إذنه، والأم والأولاد ليس عليهم إلاّ الطاعة من غير جدال...» (**فيض الخاطر**، ص 214 وما بعدها)؛ ولا ندري إن كان أحمد أمين قد لاحظ في هذا النص أنّه يكشف عن أخطر ما في العقلية العربية (الاستبداد الوراثي) وهو يدرسها في ماضيها، فإذا بها مختصرة في حاضره؟

III ـ الجمود إلى متى؟

حين يجري توارث الاستبداد، لا بد من منع التجديد بتجميد التطور، في مستوى العين والعقل والعالم. هذا ما جعل أحمد أمين يبحث عن مخرج: «أما هذا الجمود وإغلاق العين عمّا يحصل. فنتيجة إهمال الساسة الفقه الاسلامي، والاتجاه الى غيره من القوانين الغربية، كما حدث في عهد الخديوي اسماعيل. فقد روي أنّه طلب من جمهرة العلماء أن يجمعوا له الأحكام من سائر المذاهب المختلفة، ولا يتقيّدوا بمذهب واحد، وان يعدلوا عن بعض المسائل في مذهب الى غيرها أصلح منها في مذهب آخر، فلم يقبلوا. فاضطر الى التشريع على أساس القانون الفرنسي وإنشاء المحاكم الأهلية. فكان ذلك ضربةً كبرى على التشريع الاسلامي. **ولو كان مصطفى كمال قد رأى من علماء المسلمين مرونةً واجتهاداً، لما التجأ إلى القوانين الأوروبية ينقلها بحذافيرها من غير مراعاة لوطنه، ومن هنا نرى اننا نحتاج إلى ثورة فقهية، وثورة أدبية بجانب الثورة السياسية...**». (**فيض الخاطر**، ص 248).

هذا المطلب شغل المفكّرين العرب الأحرار في القرن العشرين، من طه حسين* وعلي عبد الرازق*، ومحمد النويهي (نحو ثورة في الفكر الديني)، إلى عبدالله العلايلي* (أين الخطأ) وسواه ممن وردوا في هذا المعجم.

IV ـ مفاصل العقلية العربية:

1) عمل أحمد أمين الموسوعي هو أول جهد عربي حديث لدرس «الحياة العقلية» العربية منذ صدر الاسلام حتى عصرنا. وهو على أهميَّته وشجاعة واضعه، لا يخلو من هِناتٍ، فيستدعي مراجعاتٍ نقدية وتأليفات أخرى. والطريف ان أبرز أركان النهضة الثقافية العربية ـ طه حسين ـ وقفَ منذ البداية إلى جانب مشروع أحمد أمين فقدّم لفجر الاسلام ولضحى الاسلام... فقال: «... أريد ان أتحلل من هذه القيود لأشهد بأن زميلي أحمد أمين قد نهضَ بهذا العبء من درس الحياة العقلية العربية كأحسن ما ينهض الرجل ذو الضمير العلمي بعبء من الأعباء. نعم أريد ان أتحلّل من هذه القيود فأشهد بأنَّ زميلي أحمد أمين قد استطاع ان يكشف لنا ببحثه عن رجل لم نكن نقدر ان نراه، فقد كنا نعرف له كفايته ومقدرته كعالم أديب، جَدَّ حتى تثقّف بالثقافة الأجنبية الأوروبية، ولكنا لم نكن نقدر ان يكون قد أخذ من هذه الثقافة بأدق حظ وأقربه إلى الاتقان والكمال، فأحسن العمل بمناهجها والاستعمال لهذه المناهج...» (فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 15، القاهرة، ب.ت).

ويضيف طه حسين (مقدمة فجر الاسلام، ذ): «والحياة الأدبية هي الخلاصة الفنية، وهي في الوقت نفسه مرآة لكل ما اضطربت به الأمَّة العربية في حياتها العقلية والسياسية، وهي في الوقت نفسه الخلاصة والمرآة لألوانٍ أخرى من الحياة لا تمسّ السياسة ولا تمسّ التفكير العقلي الخالص، وهي كالحياة السياسية والعقلية محتاجة إلى العناية والتحليل والتدقيق...» ويختم: «واستقللت بدرس الحياة الأدبية، ولكننا قرأناه جميعاً (عبد الحميد عبادي/ طه حسين وأحمد أمين) وأقررناه. فنحن جميعاً شركاء فيه على هذا النحو». (كانون الأول/ ديسمبر 1928). هذا يعني ان فجر الاسلام، وكذلك ضحى الاسلام، كتاب مُوثَّق ومحكَّم من قبل أعلام العصر.

2) نماذج من فجر الاسلام:

أ) التمازج العقيدي: «حتى العقيدة الإسلامية لم تخل من تأثر بهذا الامتزاج. أتظن ان الفارسي او السوري النصراني او الروماني او القبطي، اذا دخل في الاسلام، امّحت منه كل العقائد التي ورثها من آبائه وأجداده قروناً؟ وفهم الاسلام كما يريد الاسلام من تعاليمه؟ كلا! لا يمكن ان يكون ذلك، وعلم النفس يأباه كل الإباء، فللفارسي صورة للإله غير صورة النصراني الروماني، وهما غير صورة النصراني المصري، وللألفاظ المستعملة في الديانات كجهنم والجنة وإبليس

والملائكة والآخرة والنبيّ ونحو ذلك من معانٍ عند كل من هؤلاء تخالف المعاني التي يتصوّرها الآخر. . .» (**فجر الاسلام**، ص 94).

ب) الإسلام والاستكتاب:

«فلما جاء الإسلام استكتب رسول الله (ﷺ) بعض هؤلاء الذين يعرفون الكتابة، لكتابة ما ينزل من القرءآن، فكان أول مَنْ كَتَبَ له، مقدمه المدينة، **أُبيٌّ بن كعب** الأنصاري، فكان أبيٌ اذا لم يحضر، دعا رسول الله (ﷺ) **زيد بن ثابت** الأنصاري، فكتب له؛ فكان أبيٌّ وزيد يكتبان الوحي بين يديه وكتبه إلى مَن يكاتب من الناس ومَن يقطع وغير ذلك. وأول مَن كتبَ له من قريش **عبدالله بن سعد بن أبي سرح** [. . .] ثم كتب له **عثمان بن عفان**، و**شرحبيل بن حسنة** و**أبان بن سعيد**، و**خالد بن سعيد**، و**العلاء بن الحضرمي**، و**معاوية بن أبي سفيان** [. . .]. وحتى **هؤلاء الذين كانوا يكتبون الوحي لم يكونوا مهرة في الكتابة، ولا كتابتهم سائرة على نمط واحد**، ولا خاضعة لقوانين الإملاء [. . .] وسبب ذلك ـ كما يعلله ابن خلدون ـ ضعفهم في صناعة الخط، وانهم لم يبلغوا حدَّ الإجادة فيها». (**فجر الأسلام**، صص 141 ـ 142).

3) ضحى الاسلام:

يكشف أحمد أمين عن الصعوبات التي يواجهها الباحث في «**تاريخ عقل الأمّة**»، ولاسيما «تاريخ دينها» أو أديانها: «والمذاهب الدينية قد يكون الباعث عليها غير ما ظهر من تعاليمها؛ قد يكون الباعث عليها سياسياً، وهي في مظهرها الخارجي مجرّدة من كل سياسة؛ وقد يكون الباعث لها افساد الدين، فتتشكل بشكل المتحمس للدين، الخ. أمّا صديقه طه حسين فيصفه وكأنه في معركة الكتب الكبرى: «أستطيع ان أقول إن **أحمد أمين** حينما انتدب لتأليف هذا الكتاب قد اتخذ لأمَةَ المحارب، ووضع أمام عينيه غَرَضاً أقسم ليبلغنه، او ليعدلن عن إظهار الكتاب؛ وهذا الغرَض هو: **تخليص الحياة العقلية الاسلامية في القرن الثاني من الغموض والابهام. . .**» (**ضحى الاسلام**، ج 1، ص. . . (ك)). يكشف في الجزء الأول وجهاً من وجوه «الزندقة» في محنة الكاتب عبدالله بن المقفّع؛ وفي الجزء الثاني من **ضحى الاسلام** (ص 3) يكشف عن اتجاه بعض الباحثين المُحَدثين في نشوء العقل البشري، «إلى ربط المظاهر العقلية وتطورها بالحياة الاقتصادية، ورأوا ان تطوّر العقل تابع للتطور الاقتصادي، وان ما يطرأ على الأُمَّة من تغيّر في العادات والأخلاق والحياة العلمية والفنيَّة والفلسفية ليس إلاَّ نتيجة طبيعية لما طرأ عليها من تغيّر اقتصادي. . .». وفي الجزء الثالث من **ضحى**

الاسلام (ص 4) يؤشر على مخاطر المسائل السياسية، ولاسيما **مسألة الخلافة**، فيقول: «ولو نظرنا الى المسألة بعقلنا اليوم لقلنا انها مسألة سياسية بحتة، فالدين لم يقيّد المسلمين فيها بشكل خاص، ولا بشخص معيّن، وكل ما قيّدهم به ان ينظروا الى الصالح العام (. . .) فإذا حدث خلاف بين أولي الرأي فيما يتبع وفيمَنْ يختار، فالخلاف السياسي، كالذي يكون بين الأحزاب السياسية اليوم. . .».

4) ظُهر الاسلام:

صدر في أربعة أجزاء ما بين 1945 و1955، بدون تقديم من طه حسين، كما ذكرنا. وفي تعليله **غياب التفلسف العربي**، يذكر أحمد أمين (**ظهر الاسلام**، ج 2، ص 127): «لم يكن العرب يعرفون الفلسفة، لأنها ليست من طبيعتهم، فقد اشتهروا بأنهم أهل لسن، لا أهل فلسفة عميقة، وهم أقرب إلى الحكمة منهم إلى الفلسفة». فهل تغيّرت طبيعتهم حتى تفلسفوا؟ أم انهم تثاقفوا؟ وتفاكروا؟ «إنما عرفوا الفلسفة بعد ان اختلطوا باليونان والفرس والهند والروم، ونقلوا إليهم كتبهم الفلسفية». الجزء الثالث من **ظهر الاسلام**، صدر في حياة مؤلفه، وبتقديمه «ولم يكن قصدي أنْ أؤرّخ الحياة السياسية، لأنَّ مهمتي هي الحياة العقلية لا الحياة السياسية» «فلم أتعرّض لشرح الحياة السياسية والاجتماعية إلاّ بالقدر الذي يلقي ضوءاً على الحياة العقلية. . .». يبقى أن نتفكّر في العلاقة العلمية ما بين العقلي والسياسي في الفكر، وفي إمكان الفصل الحادّ بينهما، ما دام الديني ينزع في أيامنا منزع السياسي، ويحاول إحلال «الجماهيري» محل «العلمي»! «يظهر ان منشأ الفلسفة في الأندلس كمنشئها في المشرق، فقد نشأت الفلسفة في المشرق من الطب والتنجيم لعناية الخلفاء بهما. . .» (**ظهر الاسلام**، ج 3، ص 232 وما بعدها). فهل هذه العناية من الخلفاء غير سياسية، مثلاً؟

حسن محسن الأمين: مؤرّخ الخِلافات
(1908 ـ شقرا)

الأديبُ المؤرّخ

هو السيد حسن بن العلاّمة السيد محسن الأمين؛ المولود في شقراء جبل عامل (جنوب لبنان حالياً) سنة 1908 م، وما زال فتىً، عازياً، عاشقاً للعلم وللحياة وللروابي العاملية حيث ترعرع قبل انتقاله مع والده إلى دمشق لمتابعة المقارعة الكبرى ضد الانتداب الفرنسي. سليل أُسرة دينية ـ سياسية، أخذ عن والده الجانب الأدبي والثقافي، واكتفى في حياته الخاصة بنمط خاصٍ به. درس في الحوزة المحسنية على والده، ومع ذلك لم يصبح شيخاً او فقيهاً. ومن الحوزة إلى التعليم الحديث، قطع السيد حسن الأمين الشُّعْرةَ بين القديم والجديد، منحازاً للجديد في الحاضر، وفي نقد القديم الذي ملأ مسامعه منذ كان طفلاً. انتسب إلى **الجامعة السورية**، في دمشق، التي كانت وحيدةً آنذاك في كل سوريا، وكانت مخصّصة لتدريس الطب والحقوق. فدرس فيها الحقوق، فيما عينه على التاريخ، وقلبه على الأدب والشِّعْر!

هو في حقيقته الثقافية **أديبٌ/ مؤرِّخ**، أو محقّق/ إخباري، بأسلوب انتقادي سجالي، يتقلب بين العلم الموضوعي والانحيازات الاعتقادية. ليس ايديولوجياً، لكنَّه، بين عروبة واسلام، يقبس بهما ما يقرأ ويسمع ويرى.

سنة 1933، جرى احتفاءٌ بالشاعر **أحمد رامي**، فشمَّر عن ساعديه وهو في الخامسة والعشرين، مطلقاً شاعريته من قمقم مواجده، مباهياً بوطن العروبة الذي لا تلين قناته:

«حَـدِّثْ عـن الـنّـيـلِ الـشّـقـيـق فـنـيـلُـكُـمْ تـشـتـاقُـهُ وتـحـبُّـهِ أخـواتُـهِ
مـا بـالـه يـجـفـو الـعـروبـةَ، إنَّـهـا تـدمـي قـلـوبَ بـنـي أبـيـهِ، جُـفـاتُـهُ»

عصبيته، بل التزامه القومي، للعروبة قبل أي شيء آخر؛ فبعد السعي العربي والاسلامي في القرن التاسع عشر لأجل النهوض اللغوي والأدبي والثقافي، سعى جيل حسن الأمين، منذ مطلع القرن العشرين وحتى آخره وراء استنهاض العرب فكراً، ونضالا، وتحرّرهم، وتحرير أراضيهم ولاسيما ما تساقط منها ـ بعد سقوط الدولة العثمانية ـ في أيادي المنتدبين، الذين حاولوا منذ نابليون الأول ان يصوّروا أنفسهم وكأنّهم هم «خلفاء المسلمين» الجدد. وعلى هذا الزعم، والانكسار الداخلي بين المسلمين وبين العرب، عرب القبائل والمذاهب والطوائف، قامت قيامة المجاهد المجتهد السيد محسن الأمين الذي وضع سنة 1929 «رسالة التنزيه»، وفيها ردٌّ صريح على بعض العادات والتقاليد التي راح يدخلها الأعاجم (مثل عاشوراء بصيغتها الايرانية) إلى الأوزاعي (ضاحية بيروت) والنبطية (عاصمة محافظة النبطية حالياً). ودارت سجالات في الثلاثينات، وتدخلت السلطات الفرنسية، ضد الاصلاحيين العروبيين الإسلاميين، فكان انتقال السيد محسن إلى دمشق، ومعه أولاده؛ وفي العام 1932 نشر ولدُه السيد حسن ردّاً على مناهضي رسالة التنزيه، في مجلة «المعرفة» المصرية، كان في تجربته الجديدة، المقال التاريخي رقم واحد.

■ مفارقات السيِّدين

عاش طويلاً في ظلّ أبيه، صاحب «أعيان الشيعة» ومؤلفاتٍ أخرى كثيرة. لكنَّه خالفه في أمور كثيرة، أبرزها:

☐ أنّه أحبَّ كثيراً، ولم يتزوّج ابداً؛ تمثلاً بنصير الدين الطوسي، «بطل الاسلام في عصره»، عصر مواجهة تيمورلنك وجنكيزخان... عصر الغزوات والتدمير، بعد الحروب الصليبية وسقوط الامبراطورية العبّاسية، كما يقول شخصياً في مشافهة بيننا وبينه!

☐ انه بين الديني والسياسي الذي شغلَ والده مدى عمره، وجعله يرى في العروبة النزيهة أساساً سياسياً صالحاً لتفاكر المذاهب وتعارفها، وتقاربها في إسلام نهضوي، متجدّد، اختار هو الأسلوب الأدبي، فاكتفى بمتابعة والده، أولاً، في أعيان الشيعة الذي انتهى بوفاة والده عند الحرف سين، فأكمله حتى الحرف (ياء)، فكان بذلك من القاردين في التواصل بين الوالد والولد على صعيد البحث العلمي؛

وهكذا، ظهرت للمرة الأولى في عصرنا موسوعة علمية عربية عن **«أعيان الشيعة»** (أو الاعلام)، مقابل عدّة موسوعات شيعية، جرى إعدادها ونشرُها في طهران وسواها. بلغت الموسوعة المنقّحة عشرة أجزاء.

□ لم يكتف السيد حسن الأمين باكمال موسوعة أبيه، بل تناولها بالنقد الموضوعي، مكتشفاً نواقصها، متمماً ثغراتها، تحت عنوان: «مستدركات أعيان الشيعة».

■ الموسوعي المتجدِّد

حسن الأمين، أستاذ، متورخ وأديب؛ ليس شيخاً ولا فقيهاً، لا رجل دين ولا رجل سياسي. فقد طغت عليه نشأته **الموسوعية**، فكانت مسيرته باتجاه التخصص في التاريخ الفكري والوقائعي، وفي هذا التوجه، المتناقض مع جمع المال والغنى، يقول:

شُغِلنا بطلبِ العلمِ عن طلبِ الغنى
فصارَ لهم حَظٌّ منَ الجهلِ والغِنى
وصار لنا حظّ من العلمِ والفَقْرِ

عاش لكلمته، ولكنها لم تشبعه ولم تغنِه عن جوع. فهو ما زال في أقاصي عمره اليوم، يكتب، يحاضر، يناقش، كأنَّ قرناً كاملاً لم يمر. فهو الفتى الدائم الذي تحدَّث عنه طرفة، يخال انَّه مدعو دوماً، فلا يكل ولا يتردّد. بل هو الفتى الذي تمنّاه أبو العلاء المعري، فراح يهلُّ مطلع كل شهر هلالاً جديداً. انه موسوعي متجدّد لا يهدأ، ولا يكنّ عن كشف مكنوناته. ففي كل يوم له جديد، وهو حالياً يشرف على طبع اربعة كتب في وقتٍ واحد. فتأمّلوا!

■ سنة 1992 بدأ ينشر موسوعته الخاصة به، الموسوعة بعنوان: **دائرة المعارف الاسلامية الشيعية**، عن دار التعارف في بيروت؛ وقد بلغت حتى اليوم أحد عشر جزءاً. ولا نخفي ان هذا الجهد الفردي الكبير، على ما يستحق من تقدير، لا يخلو من ارتباكات منهجية، ولا من تكرارات لا لزوم لها، فضلاً عن رفع أشخاص عاديين إلى مستوى أعلام وأعيان، شأنه في ذلك شأن الآخرين، من والده، في أعيان الشيعة، إلى خير الدين الزركلي في (الأعلام)، وجورج طرابيشي في (معجم الفلاسفة، دار الطليعة) الخ.

مؤرِّخ الخِلاف

هذا الحقوقي في تكوينه، كان ميّالاً لعلم التاريخ، الذي لم يكن يُدرَّس في الجامعة السورية، كما ذكرنا. فلم يمارس مهنة المحاماة ولا القضاء الحديث او الشرعي، وربما لم يكتب كلمة في اختصاص الإجازة. وتالياً لم يتكوّن منهجياً كعالم تاريخي حديث. فقد راح يكوِّن نفسه بنفسه من وراء التجميعيين المعاصرين والاخباريين القُدامى. فهل هو إخباري حديث، غير متماسك في خطابه التاريخي؟ هذه المسألة لم تدرس بعد، فهو حديثُ النشر لأعمال تاريخية، ما بين 1995 و1999 ـ فضلاً عن دائرة معارفه التي يمكن تصنيفها في عداد الأبحاث التاريخية الدينية.

إلاّ ان الثابت عندنا هو **أنَّه مؤرِّخ الخلافات**، لا يصطنعها، ولا يفتعلها، لكنّه لا يرغب في السكوت عنها كلّما وُجدت، وأينما وُجدت. باحث جديد في المسكوت عنه تاريخياً عند العرب، قديماً وحديثاً، ينضاف إلى الباحثين المجدّدين في الفلسفة والأدب والسياسة في هذا القرن العشرين. وهنا إشارة سريعة إلى عناوين أهم أعماله التأريخية الانتقادية:

I ـ **صلاح الدين الأيوبي**، بين العباسيين والفاطميين والصليبيين، صدر عن دار الجديد، بيروت، 1995؛ وفيه كشفٌ بالوثائق لما تغاضى عنه مؤرّخو صلاح الدين الذين اتخذوه بطلاً، وجعلوه اسطورةً، فيها يرى الأمين هِناتٍ واختلافات.

II ـ **الرضا والمأمون وولاية العهد**، وصفحات من التاريخ العباسي (الجديد، بيروت 1995)، وفيه نقد للحيلة العباسية ضد الطالبيين والعلويين.

III ـ **الوطن الاسلامي بين السلاجقة والصليبيّين**، منشورات دار الغدير، بيروت، 1996.

IV ـ **الإسماعيليون والمغول، ونصير الدين الطوسي**، دار الغدير، بيروت 1997.

0V **سراب الاستقلال في بلاد الشام (1918 ـ 1920)، بحث في تقسيم البلاد المقسّمة؛ عن دار رياض نجيب الريس، بيروت، 1998.**

VI ـ **حلّ وترحال**، ذكريات ورحلات، عن دار الريس، بيروت 1999.



لا وهم أنَّه تخطّى الأسلوب التقليدي الديني في التجميع والتوثيق والتحليل،

وقدّم نموذجاً ادبياً رهيفاً للكتابة التاريخية، بقدر ما أثار حوله، معه أو ضده، عواصف وزوابع من دهور الفكر العربي ـ الاسلامي، الذي ما زال يأكله الواقعُ الأُمّي، ويهبطُ به إلى الحفظ والمحفوظات، فيما فكرُ آخرين يتصاعد من فضاء إلى فضاء، ويسكن في عقولنا وبيوتنا وسلوك أولادنا.

لقد أضاء من القضايا والأحداث، بأفكار جديدة، ما يكفي لجعله علماً تأريخياً كبيراً، باحثاً كل يوم في عقدةٍ من عقد أو قمم تاريخنا المسكوت عنه. فالكتابة عنده تحرّر من المكبوت الذي لا يموت بالسكوت عنه، بل بنقشه في الذاكرة ونقده بشفافية. ■

سمير أمين: نقد معاني القرن العشرين
(1931 ـ القاهرة)

☐ المهنة والكتابة

■ سنة 1931 وُلِدَ سمير أمين في القاهرة، ونشأ في مناخاتٍ ثقافية متشابكة ومتنازعة، يتداخل فيها الاقتصادي والسياسي والفلسفي والديني، كما يتغالبُ الأيديولوجي والعلمي، فيما يحاول كلُّ فريق من أفرقاء التنازع المحليّ، الإقليمي، او العالمي ان يضفي على عصره معنىً (روحاً) مستمداً من صميم معاناته بالذات، ومن فضاء مصالحه التي تحكم معارفه. في هذا المناخ التنازعي، اختار سمير أمين التهذيبَ الاقتصادي لقراءة عصرنا الحديث والحاضر، بعينٍ علمية ناقدة؛ فحصل سنة 1957 من جامعة باريس على الدكتوراه في **الاقتصاد** (التراكم على صعيد عالمي).

أمّا اختصاصه هذا، ثم مهنته الاقتصادية، فلم يجبراه على التقيّد بخصوصية منزلته العلميّة. فهو إذ مارس مهناً وأعمالاً متّصلة باختصاصه، إنَّما ترك لنفسه، للمفكّر، او المثقّف العضوي، آفاقَ الكتابةِ مفتوحة أمامه على كل ما يسهم في نقد معاني القرن العشرين. ولا وهم انَّ الكتابةَ مهنة بذاتها، وقد تكون في حياة سمير أمين المهنة الأولى والأبرز.

I ـ إلاَّ أنَّه عمل في القاهرة ما بين 1957 و 1960 (مرحلة الجمهورية العربية المتحدة) في المؤسسة الاقتصادية. ولكنَّه انتقل للعمل في مالي (وزارة التخطيط) ما بين 1960 و 1963. وما بين 1970 و 1980 درَّسَ سمير أمين في جامعتي باريس ودكار، وأدار المعهد الافريقي للتخطيط والتنمية (التابع لمنظمة الأمم

المتحدة) ومنذ العام 1980، يتولّى إدارة المكتب الافريقي لمنتدى العالم الثالث؛ ويُشرف على برنامج بحوث، عنوانه «استراتيجية للمستقبل الافريقي» (تابع للأمم المتحدة). وهو فوق ذلك، لم ينقطع عن الكتابة، والتدريس في جامعات باريس، حيث تخرَّج كثير من «الدكاترة» على يديه. فكان في منفاه العالمي، الاختياري، حاسماً في الفصل بين الدكتور و«الديكتاتور».

II ـ في مهنة الكتابة، لا يقلّ سمير أمين الفيلسوف العربي ـ العالمي باعاً وشهرةً عن موقعه العالمي في مهنته الاقتصادية. معظم أعماله متوافر في العربيَّة والفرنسية (التي كتبَ فيها كثيراً) وفي الانكليزية. فكان أبرز أعماله الأولى نقده «**التطور اللامتكافىء**» الذي صدر عن دار الطليعة/ بيروت. ثم سلسلة أعماله التي نوجزها هنا، قبل التعرّض المفصّل لأعماله الفكرية السياسية الأخرى:

☐ التراكم على الصعيد العالمي؛

☐ الطبقة والأُمَّة في التاريخ وفي المرحلة الأمبريالية، (بيروت 1980)؛

☐ الأُمَّة العربية؛

☐ القوميَّة وصراع الطبقات؛

☐ أزمة المجتمع العربي، القاهرة، 1985؛

☐ ما بعد الرأسمالية...

☐ تعليق على نقد بو علي ياسين لرؤيتي لتاريخ العرب الاجتماعي والاقتصادي، (مجلة **الوحدة**، 1988).

■ الماويَّة والتحريفيَّة:

من منظار سمير أمين، الماركسي العربي، المولود في بُرج «الاتحاد السوفياتي»، تبقى صين ماوتسي تونغ موضوعَ انتقاد و«تبخيس» ايديولوجي، خلافاً لآخرين في العالم الثالث رأوا في «النجم الأحمر فوق الصين»، ما يبشّر بوجه آخر للاشتراكية. هذا الوجه، جرى تسميته في الصين باسم ثوري جديد: **الماوية**. هذه الماوية، المُنتقدة في التراث الستاليني وما بعده، تُوصف بالتحريفية. سنة 1984، قام صلاح داغر بنقل كتاب «**الماوية والتحريفية**» (دار الحداثة ـ بيروت)، وفيه يقرأ التجربة الاقتصادية بعين الناقد السياسي: «... خلال الستينات رأت الصين أنَّ بمقدورها مواجهة القوتين العظميين على السواء، بأنَّها كانت من جهة الدولة الأولى التي اعترفت بالطابع الاشتراكي لكوبا، وبتشجيعها لكل حركات التحرّر

الثورية في العالم الثالث (غيفارا، الجزائر، الكونغو، المستعمرات البرتغالية، الفيتنام وفلسطين)، وبتعويلها من جهة ثانية على دعم الطبقة العاملة في الغرب التي تصوّرت إمكانية تحقيق انفكاكها عن **التحريفية**. لكنَّ فترة السبعينات جعلتها تتراجع عن هذه الآمال. إنَّ اهتمامها بصيانة **الاستقلال الذاتي لمشروعها التنموي** جعلها تنتهي باختيار إقامة تحالف مع واشنطن». (**الماوية والتحريفية**، ص 169).

■ نقد التمركز الأوروبي والفكر الاسلامي:

سنة 1989، صدر عن معهد الإنماء العربي (بيروت) كتاب سمير أمين الموسوم بعنوان: **نحو نظرية للثقافة**، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس». فيه يُقاربُ الوجوه الثلاثة للواقعة الاجتماعية المعاصرة: الاقتصاد ـ السياسة ـ الثقافة. وفيه يكشف القناع عن «الفكر الاسلامي السلفي» الذي يعتبره تمركزاً اوروبياً معكوساً. أمّا الرؤية الثلاثية للكاتب فيمكن تقديمها بما يلي:

☐ نقد الأيديولوجيا البورجوازية السائدة عالمياً، والتي تقدّم مذهباً عالمياً «مبتوراً»، عاجزاً عن تحقيق التجانس الذي كان في أساس غايات العولمة البورجوازية (انظر: **نقد روح العصر**).

☐ نقد الماركسية المحقّقة بالفعل والذي أدّى إلى تجمّد هذه النظرية في قوالب معيَّنة، بعيداً من الحركات الاجتماعية التي تدَّعي التعبير عنها، في الحزب او الدولة.

☐ نقد ايديولوجيات «الرفض باسم الخصوصية»، التي تقوم عليها تيّاراتٌ فكرية او ثقافية في العالم الثالث.

■ تحدّيات العالم المعاصر:

«**بعض قضايا للمستقبل**»، تحت هذا العنوان جرى جمع مجموعة دراسات لسمير أمين، بوصفها «تأملات حول تحديات العالم المعاصر» (دار الفارابي ـ بيروت 1990). وفيه نقد علمي للرأسمالية وأزمة العالم الثالث من جهة، ولأزمة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي والصين من جهة ثانية، مع أفق مفتوح ـ كرجاءٍ ـ على «**عالم متعدّد الأقطاب**»: «. . . فلا أقصد القطبية «الخماسية» المقتصرة على القوى الخمس الكبرى ـ وهي الولايات المتحدة واوروبا واليابان والاتحاد السوفياتي والصين. فهي قطبيّة ذات مغزى سياسي بحت، قد تحلّ محل الثنائية العسكرية الراهنة. بل أقصد بديلاً أوسع نطاقاً يعطي لبلدان ومناطق العالم الثالث

مكاناً يسمح لها بالتحرّك والتقدّم...». (م. س، ص 253). هذا، قبل سقوط الاتحاد السوفياتي. وبعده، سيختلف النقد باختلاف الوقائع.

■ أمبراطورية الفوضى:

قام بتعريبه الدكتور سناء ابو شقرا (صدر عن دار الفارابي سنة 1991)، كبيان جديد لنقد الرأسمالية الآتية في جلابيب العولمة. وفي هذا السياق نذكّر بكتاب **جورج قرم*** (الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة، دار الطليعة، بيروت، تعريب خ.أ.خ). وفيه يتصدّى سمير أمين لامبراطورية الفوضى ذاتها، والعولمة الرأسمالية الجديدة، وأزمة الاشتراكية، وتوضيح معاني التحدي الديمقراطي، ومصير النزاعات الاقليمية، بين التهدئة والتوتّر المُضَاعَف.

■ البديل الوطني الشعبي؟

هو العنوان الفرعي، التساؤلي، لكتاب سمير أمين (الصادر عن مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992) بعنوان كبير: **من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية.**

هنا نقتطف مما جاء عنه في **الموسوعة البريطانية**: «لا يخشى أمين ان يقول: إنَّ الماركسية في أزمة ـ فهو من هؤلاء الذين ينظرون للمادية التاريخية على انها **منهج**، وليست **نظرية** تمَّ استكمالها في لحظةٍ ما عند وفاة ماركس أو لينين أو ماو. ويرى أنَّ التطور التاريخي يطرح في كل لحظة مشاكل متجدّدة تدعو إلى إبداعٍ خلاّق. وعلى الماركسية ان تواجه هذا التحدي المستمر والمتواصل؛ فرفضُ مواجهته لا بدَّ أنْ يؤدي إلى جمودٍ وموات» (**من نقد الدولة**، ص 162).

حوارات سمير أمين:

□ سنة 1994 صدر في دمشق تحت هذا العنوان (دار كنعان للدراسات والنشر) ما يوضح بعض العلاقة ما بين الكاتب والمشروع التحرّري العربي والعالمي: «ففي هذا الوقت الذي ينسحب فيه كثير من المثقّفين إلى دراساتٍ تقنيّة مختصة، أو إلى اجتهادات تلفيقية تثبّتُ الواقع العربي المهزوم وتؤكده، يجعل سمير أمين من **الكتابة اداةً نضاليَّة** تغيّر العلاقة بين الانتاج العلمي والممارسة السياسية، بل تنتج النظرية من وجهة نظر سياسية، أي من وجهة نظر تحلّل الواقع وتطالب بضرورة تغييره». هكذا يقدّمه الناشر؛ ويضيف محاوره، حلمي الشعراوي قائلاً: «وكان لا بد ان يستثمر المرء تواضعه ودماثته، ليجعله يتحدّث هو نفسه عن

كثير مما يريد المثقف العربي ان يمسك به من خيوط اجتهادات سمير أمين المتنوعة». (م.ن، ص 10).

في مواجهة أزمة عصرنا:

بالعربية، عن دار سينا (القاهرة) والانتشار العربي (بيروت، 1997)، صدر بهذا العنوان كتاب سمير أمين الذي يغلب عليه طابع الدراسات المجمّعة عن موضوع **أزمة عالمنا المعاصر**، يقول (ص 8): «فدخل العالم في مرحلة ازمة هيكلية لم يخرج منها بعد. فإنَّ الانهيار الثلاثي لدولة الرفاهية والمشروع السوفييتي والدولة الوطنية، قد أنتج شروطاً ملائمةً للعودة إلى **تحكم رأس المال** دون منافس له. ومنطق تحكم رأس المال الآحادي الأبعاد ينتج الأزمة بالضرورة، لأنَّ هذا المنطق يُرسى على مبدأ تغليب قاعدة **الربحيَّة** على جميع الاعتبارات الأخرى، الأمر الذي ينتج بالضرورة تفاقم **اللامساواة** في توزيع الدخل وطنياً وعالمياً، وهو يمثل بدوره عامل تشبّث الركود. **أمّا حلّ الأزمة فهو عملية تفترض إصلاحات أساسية في القواعد الاجتماعية التي تحكم توزيع الدخل** وتشكيل الاستهلاك وأخذ القرار في مجال الاستثمار، أي بمعنى آخر، تفترض مشروعاً اجتماعياً متناسقاً آخر، يناقض مبدأ الخضوع لقانون الربحيَّة البحت».

نقد روح العصر

هو آخر أعماله المعرّبة، الذي اعتنت بنقله الدكتورة فهميَّة شرف الدين، عن الفرنسية (دار الفارابي، بيروت، 1998). وكما هو معروف، يُقصد بروح العصر معناه، بل معانيه المرتبطة بأشكال معاناته، أو أزماته ومحنه المتنوعة، وربّما لم يبلغ أحدٌ عند العرب ما بلغه سمير أمين في نقده المنهجي لسياسات الاقتصاد والاجتماع في عصرنا.

بعد المقدمة، والتذكير بالشبح الجديد الذي ظهر في أوروبا منذ 1848 (اعلان البيان الشيوعي)، يتناول سمير أمين الموضوعات الكبرى التالية: **أزمة في الرأسمالية، وأزمة الرأسمالية؛ الثابت والمتغيّر في ايديولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية؛ التاريخ الاجتماعي** (تحديد زائد أم قاصر؟)؛ **الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية؛ من سيطرة الاقتصاد إلى سيطرة الثقافة؛** اضمحلال قانون القيمة ومشكلات الانتقال إلى الشيوعية؛ **ما بعد الحداثة** أم طوباوية نيوليبرالية مقنّعة؟؛ نقد ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال؛ أخيراً، **الاقتصاد الصِّرْف** أو شعوذة العالم

المعاصر ـ حيث يختم (صص 185 ـ 186): «وإذا كان على المجتمع ان يخرج من الأزمة فلن يتمّ ذلك إلاّ ببناءٍ توازنات جديدة ينتجها صراع الطبقات، وتأخذ فيه الأمم والدول والمؤسسات وكل هذه الحقائق التي لا يعترف بها الاقتصادُ الصرفُ، المكانَ الذي يعودُ لها. عندئذٍ سيُعاد الاقتصاد الصّرْف، مجدداً، إلى مواقع عزلته الأكاديمية». □

أهم مساهمات سمير أمين:

□ تقع تحت أربعة عناوين:

ـ نقد نظرية التنمية وتجاربها؛

ـ اقتراح بديل لتحليل النظام العالمي الذي يسمّيه «الرأسمالية القائمة بالفعل»؛

ـ إعادة قراءة تاريخ التكوينات الاجتماعية؛

ـ إعادة تفسير «المجتمعات ما بعد الرأسمالية».

□ مناخ العصر:

رؤية نقدية، صدر في طبعة أولى سنة 1999 (سينا للنشر/ القاهرة/ ومؤسسة الانتشار العربي/ بيروت) وفيه:

ـ الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن ـ تجاوز أم تطوير الحداثة؟ نقد ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال ـ مقتضيات برنامج تحرري إنساني ـ عودة لمسألة الانتقال إلى الاشتراكية ـ العام والخاص في الديانات الكبرى. ■

محمد جابر الأنصاري

(1939 ـ البحرين)

■ هل وضع كتابَه؟

غزيرُ الانتاج: مقالات ومقالات، تُجمع في كُتب، وتدور بين الدور والمكتبات والقراءات. فهل وضع محمد جابر الأنصاري كتابَه؟ باحثاً يأتي إلى بيروت من ملتقى البحرين، حيث وُلِدَ سنة 1939، ويخرج من الجامعة الأميركية بلقب وشهادة دكتوراه وأطروحة عن الفكر الإسلامي العربي الحديث ـ ثم يرتحل غرباً إلى باريس ولندن، مكملاً واجباته الآكاديمية، عربياً، غير مستغرب ولا مستشرق. بدأ الكتابة (المقال او الدراسة) قبل الدكترة سنة 1979. وكان قد رأس الإعلام وتمثّل عضواً في مجلس الدولة (في البحرين) ما بين 1969 ـ 1971، في الوقت الذي أسَّس فيه «أسرة الأدباء والكتّاب» بالبحرين، ورأسها. ومارس الكتابة النقدية للأدب المعاصر. شارك في تأسيس **«معهد العالم العربي»** في باريس (1981 ـ 1982)، وحاز على جوائز تقديرية وأدبية، وكتب في صحف ومجلات ودوريات ثقافية. له حتى اليوم نحو 11 كتاباً. استاذ وعميد في جامعة الخليج العربي (البحرين)، وعليه تنعقد الاستاذية لكرسيّ **«الحضارة الاسلامية والفكر المعاصر»، فهل درسَ شيئاً خارجها؟ وهل درسها من الخارج بموضوعية، أم توغّل في داخلها مستكشفاً الذات، منتقداً الخلل، متوخياً «تجديد النهضة» كما جاء في بعض عناوينه؟**

■ الكتابة الناقدة

محمد جابر الأنصاري يجتذبكَ من الحرف الأول ـ الأخير، كأنَّه يضع أمام

النظر، الزّبون الأوحد للقراءة، (فيما الأذن زبونها الآخر عبر السمع)، ألفباءه السرية، ويمغنط أفكاره على أسطوانة مقالات منضّدة، مبرمجة أصلاً على إيقاع الحياة الثقافية والسياسية العربية، التي كان له، فيها، قصب السَّبْق نقداً وتحليلاً في مستوى الخليج العربي، وبدأ يترك آثاره في الفكر العربي المعاصر، شرقاً وغرباً.

بدأ الأنصاريّ فذّاً، بلا مجاملة للمعطى الثقافي العربي السائد. فكانت باكورة أعماله واعدة: **«العالم والعرب سنة 2000»، وهي بتعريفه «أبكر دراسات عربية عن القوى الآسيوية والمتغيّرات في أوروبا الشرقية». حبّذا لو أعلمنا عن نشرها ومكان النشر والتاريخ، لأزددنا علماً بها. ولكنَّه، انتقل بعدها إلى معالجة عامة لما أسماه «تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي»، وتابع في خطه التعميمي ذاته، متسائلاً: «هل كانوا عمالقة؟»؛** وأسّس للفكر العربي المشترك والمقارن، من خلال كتابه **«الحساسية المغربية والثقافة المشرقية»**، وتناول ببعض اختصاص موضوعات عامة في الثقافة العربية الراهنة: **«لمحات من الخليج العربي»**، و«تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية».

☐ حلم تجديد النهضة

المبتدىء في الستينات، وصل بالكتابة في التسعينات الى مستوى معرفي لائق، وفاعل. صار محمد جابر الأنصاري من مراجع ثقافتنا، وفي صدارتها ايضاً. هذا ما أتى به سنة 1992، حين نشر في بيروت كتابه المشهور: **«تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها»** (عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، التي ستنشر معظم أعماله الأخرى)، مع عناوين فرعية لهذه القضية الخطيرة: ـ مهام عاجلة أمام المثقفين العرب؛ ـ دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد. **فهل تظلمه اذا وصفنا كتابته بأنّها بيانية**، بمعنى البيان الإبداعي أدباً وسياسةً وتوجهاً معرفياً؟ وهل كلمة «بيان» أقلّ علمية من كلمات أخرى: فكر، دراسة، علم، معرفة. الخ. على امتداد 368 صفحة، وعشرات المقالات ـ الأسئلة، يسعى الأنصاري إلى تقديم أجوبة برسم الحاضر الثقافي، وبأفق المستقبل السياسي العربي الأكثر اشراقاً، إنْ أمكنَ اختراقه وتجديده من داخله. انه **«زمن الأسئلة»** وتحديد «أصول التأسيس النهضوي الجديد»، والتنديد بالمختلفين، بعد السياسيين، على **«عروبة الثقافة»**. يقول (ص 362): «عروبة الثقافة هي المنطلق الواحد والقاسم المشترك الذي قام على أساسه ذلك العطاء الحضاري الوفير الذي بدأ بامرىء القيس الجاهلي، إلى حسان بن

ثابت الاسلامي، إلى الأخطل النصراني، إلى أبي نواس الشعوبي، ومن الكندي العربي بأصله إلى الفارابي الرومي بمنحدره، إلى ابن سينا الفارسي بجذوره». فهل «انتحر» المثقفون العرب دون قضاياهم الثقافية العربية الراهنة؟ هذا السؤال الجلل ينطوي عليه كتاب الأنصاري الموسوم بعنوان: **«انتحار المثقفين العرب»**، الصادر سنة 1998 عن المؤسسة العربية. وفيه يتناول «النزعات الانتحارية للمبدعين والمثقفين، من خليل حاوي الشاعر اللبناني المنتحر بعد عدوان إسرائيل على لبنان سنة 1982، إلى أبي حيّان التوحيدي الذي عاش طويلاً وفقيراً حتى الموت، مروراً بالمنتحر اليهودي، الذي جعل من التطبيع المزعوم وجهاً آخر للانتحار في صبرا وشاتيلا وقانا، وكل المجازر «التطبيعية» الأخرى. ثم يدعو الأنصاري إلى البراءة او **«العودة إلى رومانسية القلب الواعية»!**

سياسة النقد وانتقاد السياسة

سواه، اختار لنفسه أسهل المراكب، أي الابتعاد عمّا نسميه «سياسة النقد» أي تضمين الكتابة نقداً لموضوعاتها مهما كانت. وسواه فرَّ من انتقاد السياسة بنحو خاص. أما هو، فقد رأى **كالجابري*** وآخرين، أنَّ علّة العلل في الركود الحضاري العربي، تكمن في «العقل السياسي». وعليه، كانت للأنصاري متابعات بحثية متواصلة، ولكن بحلقات مقالات، لا بكتبٍ مصمَّمة او مبرمجة أصلاً للدخول في أتون الثقافة المركبة ـ ربما، ما عدا كتابه الضخم (**الفكر العربي وصراع الأضداد**). وعلى كل حال، ليس للجزئيات ان تحول هنا دون رؤية المكوّنات الكبرى التي شغلت آلة النقد الفكري في أعمال الأنصاري.

فهو يقارب «**سوسيولوجيا الإسلام**» من زوايا التأزم السياسي عند العرب، ومواقف «الاسلام» من ذلك. من هذه المقاربة ركّب عنواناً لكتابه: «التأزم السياسي عند العرب». أتبعه بكتابين، أولهما حول تشخيص **اللاحسم** في الحياة العربية (وعنوانه السابق: **الفكر العربي وصراع الأضداد** الصادر عن المؤسسة العربية): وثانيهما كتاب، بصفحة أولى من جريدة يومية: **رؤية قرءآنية للمتغيرات الدولية، وشواغل الفكر بين الاسلام والعصر مع رصد بواكير الهجمة «الشرق أوسطية»** ضد الهوية العربية. عليه، قد يخشى الأنصاري ألاَّ يستوعب كتابه هذا مضامين أفكاره بين دفتيه، فجعلها عنواناً مفصّلاً للبيان الذي يودّ إيصاله: «الرابطة القومية من السنن الكونية في القرءآن الكريم» (صص 89 ـ 97). وفيه دعواه التالية: «فالعربية اذن هي واسطة القرءآن إلى كل عقل، وواسطته الباقية ببقائه،

والخالدة بخلوده، وهذه حقيقة ملزمة لكل مسلم صادق مؤمن مخلص، عربياً كان أم غير عربي، إذ لا يمكن ان يتقبّل القرءآن من حيث هو كتاب إلهي ويصدّ عنه من حيث هو قرءآن عربي؛ فهذه الصفة الثابتة نص قرءآني ملزِم لاعتقاد المسلم أياً كانتْ لغته، وقوميته، بحيث يصدق الحكمُ القائل: **أنَّ مودّة المسلمين للعرب من دلائل حسن إسلامهم.** وكرههم للعرب مدعاةٌ للظن في صدق ما يُعلنون من إسلام: وهذه الحقيقة يؤكّدها التاريخ العربي الاسلامي [في] ضوء التيارات الشعوبية التي بدأت بالطعن في العرب، وانتهت بالزندقة في الإسلام ذاته وتشويهه، إذْ كان ذلك هدفُها البعيد في نهاية المطاف». □

■ أين الخلل في العقل السياسي العربي؟

سبقه الشيخ عبدالله العلايلي* سنة 1978 بطرح المساءلة الكبرى: أين الخطأ في الفكر الإسلامي؟ وأين التجديد. وقبلهما ذهب الفيلسوف والأستاذ المصري، الدكتور محمد النويهي إلى الرهان على «ثورة» في الفكر الديني. فما هو جديد محمد جابر الأنصاري بين معاصريه، في كتابه الأخير: «**العرب والسياسة: أين الخلل؟**، جذر العطل العميق» (الصادر عن دار الساقي بيروت، 1998)؟ في مقدمته: «على الرغم من التألق الروحي والعقلي والعمراني للحضارة العربية الاسلامية، فإنَّ تاريخها السياسي ظلَّ أضعفَ عناصرها على الاطلاق، وأشدّها عتمة... فهي حضارة جميلة ورائعة ظلّت تُعاني غالباً من «فقر دم سياسي» ومن «أنيميا سياسية» من حيث الواقع العملي على صعيد التطبيق والنظم والممارسة، وذلك منذ التأزّم المبكّر للخلافة الراشدة... إلى الاجهاض السياسي المريع لمشروعات «النهوض» العربي في هذا العصر... (م.ن، ص 7). فهل معنى ذلك ان عرب القرن العشرين هم في أزمة فكر سياسي منذ المدينة الراشدة حتى اليوم؟ وهل خلا فكرنا السياسي العربي من تنوير وتجديد وتثوير، فكان انتاج الفكر القومي على حساب متمّمه، الفكر الديمقراطي، مثلاً؟ والحال، أين يكمن الخلل او الخطأ في طرفي المعادلة، العروبة ـ الديمقراطية؟ يكمن في ما يسميه الأنصاري «الضدية» التي تمثّلت في «**أنَّ المدينة المحكومة تنتج الحضارة ولا تنتج السلطة، وان البادية الحاكمة ـ أعجمية كانت أم عربية ـ تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة**». (م.ن. ص 9). ويرى في الكتاب نفسه: «**كل شيء مسيَّس في العالم العربي إلاَّ السياسة. أعني السياسات كشأن طبيعي اجتماعي عام في عرف المجتمعات البشرية منذ الإغريق والصينيّين خاضع للتفكير العقلي، والاختلاف والأخذ والرّد. فهذا هو**

الغائب الأكبر في الفهم العربي للسياسة. ومنذ صدر الاسلام تحوّلَ التعاطي السياسي عند العرب إلى كَرَبٍ وبلاءٍ (كربلاء). ولم تكن كربلاء حادثاً استثنائياً في التاريخ، فلكل جماعة كربلاؤها... **والواقع ان الغطاء الديني للسياسة** لم يكن غطاءها الوحيد في الحياة العربية، وإن يكنْ أخطرها [...] والهموم السياسية يتمّ التلميح إليها ـ دون التصريح ـ بكل المداورات الميثولوجية والاسقاطات السيكولوجية والمهارات التعبيرية. **وكأن السياسة في الحياة العامة «عورة» لا يجوز الكشف عنها. والسياسة من هذا المنظور تفوّقت على المحظور الجنسي ذاته في اللاشعور الجمعي العربي. وقد يجوز غضّ النظر عن «الانحراف» الجنسي باعتباره تقصيراً بشرياً. ولكن أية مخابرات عربية «تغضُّ نظرها» عن أدنى «انحراف» سياسي؟**» (م.ن. ص 7). ولا نعرف لماذا نسي محمد جابر الأنصاري، الكلام على توارث السلطة، كأنّها مُلْك خاص، وعندها لا يأتي من السلطان الوراثي، سوى الاستبداد والطغيان، كما يرى ماكس ڤيبر وسواه. □

الباء

ب

محمّد جمال باروت:
الأصوليّتان الدينيّة والقوميّة

كاتب الثأر

■ في فلسطين، في صميم المشرق العربي، وعلى امتداد العالم الإسلامي المعاصر، شهدت الثقافاتُ منازلاتٍ مُستعادةً بين مصادر الأصوليّات الدينية والسياسيّة، ولو على مسرح الاكتشافات العلمية والتقدّم التكنولوجي الساحر. وما زال منذ مطلع هذا القرن، لصراع الأصوليّتين الدينية والقومية مكانتهما المميّزة في الفكر العربي المعاصر، بحيث ان الأفكار الأخرى الجديدة لم تتمكّنْ بعدُ من احتلال مكانها الطبيعي في ثقافة أُمَّةٍ تعيشُ القرنَ العشرين من بعيد. فمعظم مفردات وأدوات الحداثة ـ مثلاً ـ وما يتعلّق بها من ليبرالية وديمقراطية وعقلانية أو علمانيّة، ظلّتْ بَرّانية، نخبويَّة، تتناقلها «الأنتليجنسيا»، ولا تتبادلها العامة، في خطابها السياسي، المحكوم بالخطاب الديني، الإسلامي عموماً.

«كاتِب الثأر»، محمَّد جمال باروت يتناولُ نقد المصادر الأصولية للحركات الاسلامية، ولحركة القوميّين العرب، في كتابين خطيرين: «يثرب الجديدة» (الحركات الإسلامية الراهنة) صدر عن دار رياض الريّس (بيروت 1994)؛ و«حركة القوميين العرب» (النشأة ـ التطور ـ المصائر)، عن المركز العربي للدراسات الستراتيجية (دمشق، 1997). كاتبُ الثأر هو كاتب القضيّة الفلسطينية، القومية العربية الأولى، التي لم يعادلها في هذا المجال سوى قضيتي الثورة

والوحدة. الثأر هو اسم آخر للثورة، بعد عام 1948، كما يقول العروبي **علي ناصر الدين**: **«الثأر أو محو العار»** (ملاحق حركة القوميين العرب، ص 523): «إنَّ شيئاً واحداً بعينه يمحو عنا العار، وليس يمحوه أي شيء آخر على الاطلاق، إنّه الثأر. والبرهان على هذا [. . .] العار الذي ألبسنا إيّاه قبضةٌ من الناس تعوّدنا ان نسميهم جبناء، وان نحتقرهم، وان نعتبرهم مشرّدين وشذّاذ آفاق و«باريا» العالم كله، أي منبوذي العالم كلّه، مثل «باريا» الهند بالنسبة إلى الهندوس؛ وانهم ليسوا جديرين في هذه الحياة، إلاّ بأمرين اثنين، لا ثالث لهما: **جمع المال كيفما اتفق أولاً؛ والتمرّس بأحقر الأعمال والصقها بالرذيلة ثانياً. . .**»■

لا يخفى ان هذا القول السياسي ـ الديني او الأخلاقي بالأولى يختزل صراعاً بين عقليتين وأصوليتين، بعضها عربي ـ إسلامي، وبعضها في فلسطين تحديداً، صهيوني ـ إسرائيلي. فبينما تخوض الأصولية الدينية معركتها السياسية بأسلحتها الأيديولوجية المميّزة، تقوم الأصولية القومية لتواجه في آن: أصوليات الغزاة، وأصوليّات الإسلاميّين وحركاتهم التي ملأت القرن العشرين، من مصر حتى الباكستان.

☐ لماذا «يثرب الجديدة»؟

كاتب **الثأر العربي، الفلسطيني**، الذي يريد النَّيل من الصهيونيّة نفسها ومن كيانها الإسرائيلي المتمادي في أرض فلسطين ومحيطها، يدرك ان التجزئة العربية او الإسلامية، مثلاً، تعادلُ نكبةً فكرية سياسية؛ وأنَّ «الثأر من اليهود»، غير المتحقّق حتى اليوم، يستدعي إعادة نظر في خطأ المواجهة بين «العلماني» و«الاسلامي» والبحث عن **«علمنة جديدة» قوامها دولة القانون وحرية تداول السلطة**، وتأسيس مجتمع مدني تعدّدي، مع حرية الانتخاب وحقوق المواطنيّة. يشير في **«يثرب الجديدة»** إلى موقف مصطفى السباعي، الأصولي الإسلامي العربي السوري، المعتدل؛ بقوله: «تكمن المفارقة في أنَّ السباعي الذي لم يولِ إشكالية **الديمقراطية** اهتماماً ما، هو نفسه من ألدّ أعداء التطبيق الستاليني للاشتراكية، والذي كان يسمّيه انسجاماً مع زمنه بالشيوعية؛ وبمعنى آخر، تكمن المفارقة في ان السباعي ينتقد **التوتاليتارية الستالينية من موقع توتاليتاري إسلامي. . .**» (صص 120 ـ 121).

وفي إشارة إلى ما يسمّيه محمد جمال باروت «الإسلام الكنسي» و«الاسلام الحضاري»، يوضح جرأة الدكتور السباعي في الخمسينات، على وصف نظرية

«تطبيق الشريعة»، دون تردّد، بالنظرية **«العلمانية»**، وما نسمّيه اليوم بالجرأة كان بالنسبة الى السباعي طبيعيّاً، ينطلق على المستوى الميتا ـ نظري من أنَّ **الاسلام علماني بطبيعته...** فالسباعي الذي كان ينظر إلى الطابع «الكهنوتي» للسلطة «المشيخية» المسيطرة ويرى فيها نوعاً من السلطة «الروحية» «الكهنوتية»، الغريبة عن طبيعة الإسلام «العلمانية»، لم يكن يتصوّر الحركة الاسلامية التي كان من آبائها الكبار، حركةً دينيَّة، بل حركة مدنيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، يشكّل التوافق مع «المجتمع المدني» أساس فعاليتها. **هنا تحديداً ومن لحظتنا الراهنة في التسعينات، يبدو لنا تصوّر السّباعي كم كان مهدوراً! وكم كان مشروعاً ممكناً لحداثةٍ غير منجزة في الوعي الاسلامي. إذْ إنَّ المنطلق الأساسي للسباعي هو في تفاعل الإسلام مع «المجتمع المدني»: لا «تكفيره»** (م.ن. صص 130 ـ 131)■.

□ نقد خطاب «الجماعات التكفيرية»:

يرمي الكاتب من وراء **«يثرب الجديدة»** إلى تسجيل نقد قومي، عربي، ليبرالي وعلماني، لحركات إسلامية، إخوانية، جهادية، أخطرها الحركات التكفيرية؛ يقول الكاتب (م.ن، ص 191): «إذا كانت نظرية «الحاكمية» تكفِّر «الدولة»، فإنَّ مفهوم «المجتمع الجاهلي» يكفّر الأمَّة نافياً إسلامها، ولعدم اندفاع قطب* لتخطّي حدود «تكفير الدولة (التي تغتصبُ حق الله في الحاكمية) إلى تكفير «الأمَّة» (التي تطيع الدولة وتخضع لها) وإنكار وجودها كمجتمع مسلم او كأُمَّة مسلمة، يجد مرجعه الملموس المتعيّن في خصوصية العلاقة الكاريزمية ما بين الدولة الشعبوية الناصرية والأُمَّة في الستينات...». (م.ن، ص 191). ويضيف باروت (م.ن. ص 192): «... **إنَّ خطاب الجماعات التكفيرية يشترك في آلية «تكفير» الحاكم والمحكوم، الدولة والمجتمع، تكفير الدولة على أساس اعتدائها على سلطات الله وحاكميّته، وتكفير المجتمع على أساس جاهليته وفقدانه لمعنى الشهادتين.** من هنا لا يعود الإسلام في هذا الخطاب موجوداً كـ «أُمَّة» أو كـ «مجتمع»، بل كأفراد عليهم أنْ يشكّلوا فيما بينهم «جماعة المسلمين»...».

و... «العدوانية العلمانوية»:

يدافع باروت عن العلمانية وينتقد «العلمانوية» مقرّراً:

■ «إنَّ من المستحيل تفسير «ثيوقراطية الإسلام» «الجهادي» الراهن بتياراته السنية (نظرية الحاكميّة) أو الشيعية (نظرية ولاية الفقيه)، وهو إسلام «ثيوقراطي»

بالمعنى الدقيق للكلمة، وليس من التاريخ الإسلامي في شيء، بمعزل عن **العدوانية العلمانوية** للدولة العربية الحديثة إلى درجة نكاد نقول معها ـ دون أي تسرّع ـ ان **هذا الإسلام في** «براديغمه» الأساسي والعمقي **نتاج هذه الدولة وصورة مقلوبة عنهما**» (**يثرب الجديدة**، ص 242).

■ ومن نقد صنم التكفير، إلى نقد صنم السلطة، يكشف باروت عن طبيعة هذا الصّنم أو التنّين: «**فليست «علمانية» الدولة العربية الحديثة المزعومة، سوى نوع من أدلوجة «علمانوية» مبسّطة ومتسلّطة على نحو مبتذل، تموّه باسم الحداثة «العلمانية» المدّعاة، سيطرة الطُّغَم الأقلوية على مركبة الدولة** [. . .]. **من هنا تنهض هذه «العلمانوية» المبسّطة والتوتاليتارية في شكل أدلوجة «كاريزمية» طقسية تعبّدُ الأمّة للسلطان ـ الدولة، الذي هو أشبه بتنين هوبز**، (Leviathan)، يمسك بيمينه السلطة الدينية وبيساره السلطة المدنية، وينفرد باقامة أمور الدنيا والدين». (م. ن. ص 243).

□ مصائر «حركة القوميين العرب»:

يُعد كتاب محمد جمال باروت الأفضل على صعيد التأريخ الانتقادي لحركة القوميين العرب، ما بين 1949 و 1970. فهو إلى جانب كتاب الشهيد باسل الكبيسي (**حركة القوميين العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 4، 1985)، من أهم المصادر لدرس ونقد «حركة القوميين العرب» التي انطلقت من مبدأ الثأر القومي او الأصولية السياسية العربية، وانتهت إلى «فصائل» ثورية لا يزال بعضها حيّاً على الصعيد الفلسطيني.

يتناول الكتابُ تاريخ حركة سرّية، هي في واقعها العربي المجزّأ، مجموعة حركات أو منظمات، يرتّبها الكاتبُ الخبير في عناوين كبرى، أبرزها: ظهور «كتائب الفداء العربي» في عدة مجموعات (بيروتية، سورية، مصرية) وقيامها بعمليات ثأرية، وانهيارها؛ حيث تبعها «**الشباب القومي العربي**»، بتأسيس من **قسطنطين زريق*** وعلي ناصر الدين؛ ثم تنظيم «**الحرس الحديدي**» الذي يقوم على فكرة أصولية جديدة: «**الحارس القومي الحديدي**». وكل هذه الحركات والتنظيمات هي وجوه لعملة أصولية قوية واحدة، هدفها الأخير هو «**الثأر**» من الاستعمار والصهيونية، في فلسطين وفي عموم العالم العربي.

«حركة القوميين العرب» التي انتشرت في المشرق العربي وبعض الخليج، عاشت التجربة الناصرية في مصر، حليفةً، ونقيضةً لتجربة البعث، حتى هزيمة

1967. ومن أبرز تشكيلات الالتحام القومي العربي بعبد الناصر، يذكر باروت: «محسن إبراهيم وفريق «الحرية»، ملمّحاً إلى ما بين **ياسين الحافظ** ومحسن ابراهيم (ص 224): «يبدو الدور الذي لعبه محسن ابراهيم في إعادة تأسيس «حركة القوميين العرب» في فضاء ايديولوجي وسياسي مغاير جذرياً لفضائها القومي التقليدي، متماثلاً بنيوياً مع الدور الذي لعبه **ياسين الحافظ** في إعادة تأسيس «البعث» في فضاء ايديولوجي مغاير لفضائه التقليدي العفلقي. . .». اما بخصوص مشروع الحركة الجديدة (محسن ابراهيم، هاني الهندي، جورج حبش) الرامي إلى الالتحام بالناصرية سنة 1965، في «حركة اشتراكية عربية واحدة» على امتداد الوطن العربي، فإنَّ عبد الناصر لم يعلّق عليه كثيراً، «وأحال الاقتراح إلى اجتماع يُعقد بين وفد «الحركة» وزكريا محي الدين وعلي صبري من الجانب المصري. **وفي هذا الاجتماع اعترض زكريا محي الدين على المشروع «الحركي» وأشار إلى سلبيّاته، طارحاً عدم قدرة الجمهورية على تحمّل هذه المسؤولية [. . .] وكان قادة «الحركة» لاسيما منهم ممثلو الجيل الراديكالي الناصري مثل محسن ابراهيم، سذجاً في توقعهم النجاح لهذا المشروع، إذ إنَّ الناصرية خارج الجمهورية العربية المتحدة (مصر) كانت تيّاراً سياسياً ولم تكن حزباً.** واندماج «الحركة» بالناصرية خارج المتحدة، يعني بالتالي حلّ «الحركة» ووضعها في يد المخابرات الناصرية، وكان هذا بالفعل تفسير الأجهزة البيروقراطية الناصرية لـ «الصفقة الجديدة» مع «حركة القوميين العرب» (م.ن. ص 239).

وبعد سرد مواقع الحركة في العراق واليمن الجنوبي، ومحاولاتها الانقضاض على السلطة بالانقلاب أو بالثورة، يخلص م.ج. باروت إلى تحليل «مصائر حركة القوميين العرب»، مفصّلاً «خصائص المشهد الانقسامي وتطوراته عام 1968» في الخليج وعلى الصعيد الفلسطيني - اللبناني (حزب العمل والجبهة الشعبية)، رابطاً «المشهد الانقسامي بالمتغيّرات الداخلية والخارجية» (م.ن، ص 452: «وبغض النظر عن مدى هول الدراما، فإنَّ حركة القوميين العرب قد افتتحت فصلها الأول بمشهد درامي هو «كتائب الفداء العربي» وعمليّاتها، واختتمتها بمشهد درامي آخر، ولكنه تمَّ هذه المرة داخلها، من خلال مقطع 28/ 1/ 1969. وكانت الحركةُ في كل من المشهدين تدفع ثمناً دراميّا، شبابها العاصف، الذي كان مشدوداً سواء في بداية الفصل ام في آخره، إلى أهم ما يميّز الشباب، وهو الارتباط بما يراه مثالاً أعلى فيشكّل اجتماع الفروع اليسارية التي حلّتْ «الحركة» وأُعلنت تصفيتها شكلاً ومحتوى و«اسماً» (كانون الثاني/ يناير 1969) الذروة

الدرامية لإنقلاب الحركة على ذاتها، وكل انقلاب على الذات هو انقسام دراميٍ فيها يتضمن سيمائياً أو رمزياً **معنى القتل**. وكأنَّ يسار الحركة في فصل الختام يثبت درس فرويد الرمزي: **لا ينضج المرء حقاً إلاّ حين يقتلُ أباهُ**».

هكذا رثا م. ج. باروت «حركة القوميين العرب» التي نَحَرَت نفسها كما يظنّ، ولا يرى أنها ضحية «وهم الثأر القَبَلي»، الذي أخرج العربَ من عصر الحداثة وجعلهم يتجلببون بجلباب الأصوليات القومية، حين لا تكفيهم عباءة الأصوليين الدينية، فيما العقل العلمي وتكوينه الحضاري الحديث، خارج اللعبة كلها ■.

بَدَوِيّ الجَبَل: شاعرُ السياسة الحرّة
(1903 ـ 1983)

محمّد سُليمان الأحمد:

■ سليل الغساسنة العرب الأقحاح، والده علاّمة العلويين العرب، الشيخ سليمان الأحمد. وُلِدَ مُحمّد في بلدة ديفة (اللاذقية) سنة 1903، وسورية لا تزال تحت الحكم العثماني. سنة 1916، انتقل إلى مدينة اللاذقية حيث تلقّى محمد سليمان الأحمد علومَه الإعدادية والثانوية؛ وتابع حتى نال شهادة عليا في الآداب. عمل مع الملك فيصل، على غرار معظم العروبيّين آنذاك؛ وبدأ ينشر أشعاره الأولى باسمه الأصلي، حتى العام 1920، حين لقّبه يوسف العيسى، بإسم **«بدويّ الجبل»**، وذلك للمرّة الأولى عبر جريدة **«ألف باء»** الدمشقية. لم يكن الفتى محمّد بدويّاً بأي معنىً قَبَلي أو صحراوي؛ ولكنَّ شعرَه كان الأقرب إلى بداوة فحول الشعر العربي، الذين حلم ابن الجبل (جبل العلويين في شمال سورية) بأن يكون في عدادهم؛ فهل كان له ذلك؟ سنة 1939، انتقل إلى العراق؛ ثم عاد إلى بلاده، حيث جرى انتخابه سنة 1943 نائباً بالتزكية عن اللاذقية، وظلَّ في مقعده النيابي هذا حتى العام 1956. وفي إبّان تلك الفترة، جرى تعيين بدوي الجبل وزيراً، بعدما عيِّن عضواً في «المجمع العلمي العربي» بدمشق.

كما يوصف بدوي الجبل بأنّه العربي الشريد، الذي عانى من **متاهة العربي/ العبقري**. سياسياً تعاطى بدوي الجبل مع قوى عصره وأحزابه: جمعية العهد، الكتلة الوطنية، الحزب الوطني ـ فكان ممثلاً لهذا الحزب في مجلس الشعب او النواب. غادر دمشق في الخمسينات، وعاد إليها، كأنّه على موعد دائم مع

التشريد. لاحقته المباحث (أو المخابرات)، فكان يردّ عليها بشعر سياسي او بتشرّد، أي صعلكة «حديثة». سنة 1956، بدأت مرحلة جديدة من تشريده، دامت ست سنوات، تنقّل في خلالها ما بين بيروت والآستانة وروما وجنيف وفيينا.

لقد أُضطهد أيام عبد الحميد السرّاج ومخابراته، فعاش ردحاً من عمره في لبنان، وعرف الفقر والبؤس كنائب سابق، ذاق وسواه المرارة ما بين بيروت وقبرص، فكان عبرة سياسية لنوّاب لبنان الذين شرّعوا قانون تعويض على النواب (25% من راتب النائب لولاية واحدة، و50% عن ولايتين، و75% من راتبه لثلاث ولايات وما فوق). ولكنَّ هذا الأمر لم يستفد منه النائب الشاعر، الذي عاد إلى سورية عشية الهزيمة العسكرية الظالمة، سنة 1967، وحين وقعت الهزيمة، استفزَّته، فصرخ:

لـم أهـادنْ ظُـلْـمـاً وتـدري الـلـيـالـي
فــي غـدٍ، أيُّــنــا هــو الـمـدحــورا

مظلوماً بالسياسة وبالأدب، توفي بدوي الجبل سنة 1983، مخلّفاً **ديواناً**، بات مفقوداً هذه الأيام، بعدما ملأ شعرُهُ دنيا المشرق العربي بين الأربعينات والستينات. عنه، وضع **زهير المارديني** كتاباً بعنوان: (**بدوي الجبل**)، صدر في بيروت عن دار بيسان (1997). وفيه قال الشاعر شفيق الجبري (م.ن. ص 8):

«إنَّ بدويّ الجبل لا يُدانيهِ شاعرٌ من شعراء العصْر. في شعر البدوي ديباجةُ الشريف الرّضي. والشريف الرّضي أشعر شعراء قريش، لا بل هو شاعر قريش». فهل كان بدويّ الجبل حقاً من أشعر شعراء عصره، وفيهم عمر أبو ريشة*، ومحمّد مهدي الجواهري*، والأخطل الصغير*، وسعيد عقل*، وأحمد شوقي* وسواهم الكثير من أمراء العمود، يوم كان كل بيت شَعْر، يقابله **بَيْتٌ من الشِّعْرِ عند العرب**؟

I ـ الجمرات الخُضر

حلفتُ بالشّام هذا القلبُ ما هَمَدا
عندي بقايا من الجَمْرِ الذي اتّقدا
لثمتُ فيها الأديمَ السمْحَ فالتهبتْ
مراشفُ الحُوْرِ من حصبائها حَسَدا
... ألملمُ الجمراتِ الخُضْرَ من كبدي
وأستردّ الصبا والحبَّ والكَبِدا
وأرشف الكأسَ من عِطْرٍ ومن غَيَدٍ

فأُسكِرُ المُتْرَفَيْنِ، العطرَ والغَيَدا

(م.ن، ص 12) انظر: ص 107 وما بعدها أيضاً.

II ـ أين حرّيتي؟

يا لها دولةً تُعاقَبُ فيها
كالجناةِ، العقولُ والأذهانُ
أينَ حريتي؟ فلم يبق حرّاً
من جهير النداء، إلاّ الأذانُ
سُبَّةُ الدّهرِ أنْ يُحاسَبَ فِكْرٌ
في هواهُ وأنْ يُغَلَّ لسانُ
... يعثرُ الدَّهْرُ والشعوبُ وتشقى
بالمناكيرِ أُمَّةٌ وزمانُ
قُبروا في المهود ما سُلَّ سَيْفٌ
في رداهم ولا تَعَرَّى سِنَانُ
لم تنلهم يدُ المنيَّة ظلماً
وُلدوا قبل أن يحينَ الأوان

III ـ المُتْرَف الأنيق.. (يبكي ويرثي):

وأنا المترفُ الأنيقُ، ولكنْ ... تَرَفي صاغَ فنَّهُ الرَّحمانُ
أنا أبكي لكل قيد، فأبكي ... لقريضي تغلّهُ الأوزانُ
أدمعي في السماء أنجمها ... الزُّهْرُ، وفي البحر درّهُ والجُمانُ
... أيُّها المذنبونَ هذا فؤادي ... من معاني جراحه الغفرانُ

IV ـ جمرةُ الحق:

بنتُ مروانَ اصطفاها ربُّها ... لا يشاءُ الله إلاّ ما تشاءْ
هي في غسّانَ بأسٌ وندىً ... وهي في الاسلامِ فَتْحٌ وبلاءْ
جمرةُ الحقّ فسبحانَ الذي ... صاغ هذا الجمرَ من طلٍ وماءْ

(م.ن، ص 14)

٧ ـ مَنْ؟

قُلْ للألى استعبدوا الدّنيا لسيفهم
مَنْ قَسَّمَ الناس أحراراً وعُبْدَانا؟
إنّي لأشمتُ بالجبار يصرعُه...
طاغٍ ويرهقهُ ظلماً وطغيانا
لعلّهُ تبعثُ الأحزانُ رحمتَهُ
فيصبحُ الوحشُ في بُرْدَيْهِ انسانا
والحزنُ في النفس نَبْعٌ لا يمرُّ بهِ
صادٍ من النَّفْسِ إلاّ عادَ عريانا
والخيرُ في الكون لو عَرَّيتَ جوهرَه
رأيتَه أدمعاً حرَّى وأحزانا



سمعتُ باريسَ تشكو زهوَ فاتحها
هلاّ تذكّرتِ يا باريس شكوانا؟
والخيل في المسجد المحزونِ جائلةٌ
على المصلّينَ أشياخاً وفِتيانا
والآمنين أفاقوا والقصورُ لظىً
تهوي بها النّارُ بُنياناً فبنيانا
... عشرين عاماً شربنا الكأسَ مترعةً
من الأذى، فتملي صِرْفَها الآنا
ما للطواغيتِ في باريس قد مُسخوا
على الأرائكِ خُدّاماً وأعوانا
الله أكبر هذا الكون أجمعَهُ
لله، لا لَكِ، تدبيراً وسلطانا

... ما للسفينةِ لم ترفع مراسيها
ألم تُهيّىء لها الأقدارُ رُبّانا؟
شُقّي العواصفَ والظلماءَ جاريةً

باسم الجزيرةِ مجرانا ومُرسانا
ضمّي الأعاريبَ من بدوٍ ومن حَضَرِ
إنّي لألمح خلف الغيم طوفانا

(سنة 1941)

VI ـ اللهبُ القدسي:

تأنّق الدّوحُ يرضي بلبلاً غردا
من جنة الله: قلبانا جناحاهُ
يطير ما انسجما... حتى اذا اختلفا
هوى ولم تُغْنِ عن يُسراه، يُمْناهُ
الخافقانِ معاً: فالنَّجْمُ أيْكُهُما
وسدرةُ المنتهى والحبُّ أشباهُ

(م.ن. ص 87)

VII ـ الجلاء:

كلُّ حُسْنٍ بدعةٌ مفردَةٌ
ليس بين الحُسْنِ والحُسْنِ إخاءْ
تندرُ الأشباهُ مهما اختلفتْ
صُوَرُ الحسنِ وتَخفى النُّظَراءْ
الورود الحمْرُ ذكرىً وهوىً
وطيوفٌ من جراحِ الشهداءْ
... حقُّ يوم الشام أنْ تكتبه
قدرةُ الله على وجهِ ذُكاءْ
هذه الأرضُ لفرسانِكُمُ...
ولعُقبانِكُمُ هذا الفضاءْ
ملكُ مروانَ لكم وحدَكم
قد جلا الإيمانُ كُلَّ الشُّركاءْ
الغد الميمونُ في الدنيا لكم
فاقتحمْ يا جيشُ واخفق يا لواء

(1946)

VIII ـ نم بقلبي... (إلى سعدالله الجابري)

إنَّ قلبي خميلةٌ تُنبت الأحزانَ
ورداً ونرجساً وشقيقا
لو على الصَّخْرِ نَهْلَةٌ من جراحي
راح مُخْضَوْضِلَ الظلالِ وريقا

. . . سكرَ الشّعرُ من سُلافي وعَبَّتْ   مـن دنـانـي فـجـنّـتْ الـمـوسـيـقـا

(م.ن. ص 98

IX - إبراهيم هنانو:

بـدعـة الـذل حـيـن لا يـذكـر الانـسـان فـي الـشـام أنّـه انـسـانُ
بـدعـة الـذل ان يـصـاغ مـن الـفـرد إلـهٌ مـهـيْـمـنٌ، دَيّـانُ
أيُّها الحاكمونَ ما ضاعت الحجَّةُ منكم ولا انطوى البرهانُ
حقّ هـذي النفوس ان تُرْفَعَ الأصنامُ فيها وتُعبدَ الأوثان

(م.ن. ص 103)

أخيراً عاد الغريب، بلا سياسة وبلا شعر، وبلا طبل وزمر. لكنه عاد واضحاً إلى الثقافة العربية المعاصرة: لا أكذبُ الله من أموالِكُمْ صُقلتْ: خناجرٌ طعنتْ حُرّيتي ومدى □.

فهل تمتّع أحد بحرية القول كالبدوي، فدفع فواتيرها كاملةً حتى الرحيل؟

عبد الرحمن بدوي (1917 ـ)

الفيلسوف الثَّري

من أكثر الذين جعلوا اليونانية ـ أدباً وفلسفةً ـ وكذلك الألمانية والانكليزية والفرنسية، تنطق بالعربية في القرن العشرين. وهو أوَّل مَن وضع موسوعة فلسفيّة (**موسوعة الفلسفة**، جزءان، وملحق، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984) خَصَّصَ فيها لنفسه من الصفحات (294 ـ 318)، أكثر مما خصَّص لعشرات الكبار من فلاسفة العالم الذين اشتغل عليهم. فمَنْ هو عبد الرحمن بدوي الذي فاقت مؤلفاته ومعرّباته سنوات عمره المديد المعطاء؟

يروى أنَّه كان يرغب في أن يصبح مليونيراً من وراء كتبه، وأنَّه حصل على ما تمنَّى؛ فهذا المتفلسف، المولود يوم 4/ 2/ 1917 في قرية شرباص (الدقهلية ـ دمياط). عائلته سلطوية أباً عن جد، ثريَّة بأراضيها الزراعية.

هو، إذاً، ريفيّ، ابن عُمدة، هابط إلى المدن المصرية، وصاعد إلى العالم، باحثاً عن موقع له بين أعمدة الفلسفة الكبرى.

سنة 1929 نال الشهادة الابتدائية (مدرسة فارسكور)، ثم نال سنة 1932 شهادة الكفاءة (المدرسة السعيدية)، وأخيراً تخرّج من الثانوي، سنة 1934 فنال شهادة البكالوريا (وكان ترتيبه الثاني في مصر). وفي كلية الآداب بجامعة القاهرة درس الفلسفة «وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة 1938، كما يروي في موسوعته (ص 295).

يذكر عبد الرحمن بدوي من أبرز أساتذته ـ الفلاسفة:

- الكسندر كويره (1892 ـ 1964).

☐ آندريه لالاند (1867 ـ 1963)، صاحب المعجم الفلسفي الشهير، الذي عرّبناه بعنوان «موسوعة لالاند الفلسفية» في ثلاثة مجلدات، (دار عويدات، بيروت، 1995).

☐ أ. بورلو، العالم النفسي والأستاذ الجامعي (جامعة رِين).

☐ الشيخ مصطفى عبد الرازق (1883 ـ 1947).

☐ باول كراوس (1900 ـ 1944)، المستشرق العالم المهتم بالتراث اليوناني في العالم الاسلامي.

في 15/ 10/ 1938، جرى تعيين عبد الرحمن بدوي **مُعيداً** في الجامعة المصرية (القاهرة، حالياً)، وحضّر، باشراف لالاند وكويره، ماجستير في الفلسفة (بالفرنسية) عنوانها **«مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية»**، فناقشها سنة 1941، وطبعها سنة 1964.

اعتباراً من العام 1941، راح يدرّس المنطق وبعضاً من تاريخ الفلسفة اليونانية؛ فوضع أطروحة الدكتوراه بعنوان **«الزمان الوجودي»** وناقشها يوم 29/ 5/ 1944، وحصل على إجازة الدكتوراه الفلسفيَّة، ونشرها في كتاب سنة 1945، حيث عرَّف الثقافة الفلسفية العربية إلى لونٍ جديد من التفلسف الوجودي، المتبلور في ألمانيا وفرنسا.

سنة 1950، انتقل إلى التدريس في جامعة عين شمس، واستمر فيها حتى العام 1971 ـ وفي أثناء ذلك عمل «استاذاً جامعياً» للفلسفة الاسلامية في كلية الآداب العليا (التابعة لجامعة ليون الفرنسية في بيروت)، وذلك ما بين 1947 و1949. نتيجة محاضراته في السوربون، جمعها في كتاب بالفرنسية، عنوانه **«نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي»** (منشورات ڤران Vrin، باريس 1968). وعمل في جامعة **بنغازي** الليبية ما بين 1967 و1973؛ ثم عمل في جامعة طهران (1973 ـ 1974)، وخرج بكتاب **«تاريخ التصوّف الاسلامي»** (الكويت، 1975). ومن طهران، إنتقل إلى جامعة الكويت سنة 1974، وظلَّ في منصبه حتى تقاعده... وأعاد نشر مؤلفاته وتحقيقاته هناك مما عاد عليه بريع فلسفي، زاد من ثرائه الزراعي، ثراءً «صعباً»!

فيلسوف أم متورخ فلسفة؟

■ يظن انه الفيلسوف والمؤرخ الفلسفي في آن. ولكنّه في نصوصه مدرِّس فلسفة، أكثر منه فيلسوفاً عربياً جديداً، لاسيما وان القضايا العربية الحيّة لم تخترق

كتبه التي فاقت عددها المئة، بين موضوعة ومعرّبة أو محقَّقة.

هو عرّاف فلسفة تارة، وعرّاب فلاسفة تارات.

وضع نصاً وحيداً في الفلسفة الوجودية **«الزمان الوجودي»**، عالج فيه من زاويته، **«مشكلة الموت»**. ونجد تلخيصاً لهذين الموضوعين في موسوعته (صص 298 ـ 318)، فلا داعي للتكرار هنا.

I. الوجوه الفلسفية في أعمال بدوي

ـ 1939: **نيتشه.**

ـ 1941: **اشبنجلر.**

ـ 1942: **شوبنهور.**

ـ 1943: **أفلاطون** ـ المثل العقلية الأفلاطونية (1947 ـ القاهرة)، **الأفلاطونية المحدثة (57).**

ـ : **أرسطو**؛ **فن الشعر** لأرسطو (ترجمة، 1953، القاهرة).

ـ 1947: ارسطو عند العرب؛ **في النفس لأرسطو** (1954)، الطبيعة لأرسطو (جزءان، 65 ـ 66).

ـ 1948: منطق **أرسطو** (جزءان ـ القاهرة 1948 ـ 1949) جزء ثالث (1952).

☐ رابعة العدوية، 1948، (القاهرة).

☐ شطحات الصوفية، 1949.

☐ التوحيدي، الاشارات الالهية (تحقيق ودراسة، القاهرة، 1950).

مسكويه، الحكمة الخالدة (1952، تحقيق).

☐ ابن سينا، البرهان (من الشفاء، تحقيق، القاهرة، 1954).

ـ عيون الحكمة (1954)، فن الشعر **(1965، التعليقات (1972).**

ـ **أفلوطين** عند العرب (تحقيق، 1955).

☐ المبشر بن فاتك، مختار الحكم (مدريد، 1958).

☐ الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق (1964).

☐ ابن سبعين، رسائل (1965).

1965: **شلنج، المثالية الألمانية.**

☐ ابن عربي، لآسين بلاثيوس، تعريب (1967).

1972: **كريـنادس القوريـنائي** (بنغـازي). **المـدرسة القوريـنائية** (بنغـازي، 1969).

- **سوتسيوس القوريناثي** (بنغازي).

☐ رسائل للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، 1973 (بنغازي).

☐ أبو سليمان السجستاني، صوان الحكمة (1974، طهران).

- 1976: **امانويل كانط** (الكويت) (ملحظ: بدوي يكتبه كنت).

- **الأخلاق عند كانط** (الكويت، 77).

- **فلسفة القانون والسياسة عند كانط** (بيروت، 1980).

- **فلسفة الدين والتربية عند كانط** (بيروت، 1980).

- 1980: **حياة هيجل** (بيروت).

II. تعريبات، وتحقيقات

- شخصيّات قلقة في الإسلام (1947/ القاهرة) - تعريب.
- روح الحضارة العربية (1949 - بيروت) تعريب.
- الإنسان الكامل في الإسلام (1950 - بيروت) تعريب.
- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام (1955 - القاهرة)، تحقيق.
- الخوارج والشيعة لفلهوزن، تعريب، (1959 - القاهرة).
- تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق، (1960 - القاهرة).
- مخطوطات أرسطو في العربية، تحقيق، (1960 - القاهرة).
- الطبيعة لأرسطو (جزءان - 1965 - 1966، القاهرة).
- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، لبنروبي، تعريب (1964 - 1967).
- الوجود والعدم، لسارتر (1965 - بيروت) تعريب.
- افلاطون في الاسلام، تحقيق (1974 - طهران).
- طباع الحيوان لأرسطو (1977 - الكويت).

- أجزاء الحيوان لأرسطو (1977 ـ الكويت).
- الأخلاق إلى نيقوماخوس (1977 ـ الكويت).
- تاريخ العالم لأورسيوس، تحقيق، (1981 ـ بيروت).
- الخطابة لأرسطو، تعريب (بغداد، 1980).
- فلسفة الحضارة لأشفيتسر، تعريب، (بيروت، 1980). الخ.

III ـ موضوعات بدوي بالعربية والفرنسية

1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، 1940 (القاهرة).
2) ربيع الفكر اليوناني، 1943 (القاهرة.
3) خريف الفكر اليوناني، 1943 (القاهرة).
4) الزمان الوجودي، 1945 (القاهرة).
5) من تاريخ الإلحاد في الاسلام، 1945 (القاهرة).
6) الانسانية والوجودية في الفكر العربي، 1947 (القاهرة).
7) دراسات في الفلسفة الوجودية، 1961 (القاهرة).
8) المنطق الصُّوَري والرياضي، 1962 (القاهرة).
9) مؤلفات الغزالي (1961 ـ القاهرة).
10) مؤلفات ابن خلدون (1962 ـ القاهرة).
11) النقد التاريخي، (1963 ـ القاهرة).
12) مناهج البحث العلمي، (1963 ـ القاهرة).
13) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، (1965 ـ بيروت).
14) الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي (1969 ـ بنغازي).
15) مذاهب الإسلاميين، جزءان (1971 ـ بيروت) (مجلد واحد/ دار العلم للملايين/ بيروت).
16) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، (1971 ـ بيروت).
17) مدخل جديد إلى الفلسفة (1975 ـ الكويت).
18) الأخلاق النظرية، (1975 ـ الكويت).
19) تاريخ التصوف الاسلامي، (1975، الكويت).

20) الدفاع عن القرآن (مدبولي الصغير ـ القاهرة، 1998).

☐ بالفرنسية: مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية (القاهرة، 1965).

ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام (جزءان، باريس، 1972).

■ مذكّرات عبد الرحمن بدوي، جزءان، المؤسسة العربية، بيروت 1999.

■ زد على ذلك ترجماته لنصوص أدبية يونانية تراجيدية، و«**موسوعة المستشرقين**» (بيروت، دار العلم للملايين). ويبقى الأهم ان **عبد الرحمن بدوي** هو محقّق ومعرّب كبير، لكنَّه قليل الإضافة الشخصية والإبداعية الى الفلسفة العربية المعاصرة، فيما يُتَّكأ كثيراً على أعماله ومراجعه في الدرس الفلسفي. ولا وهم ان تأسيس **بدوي** للدرس الفلسفي في القرن العشرين، سيسهم في نقل الثقافة الفلسفية العربية إلى آفاق العولمة المعرفية. ■

عبد الله البردوني:
رحيلُ الشَّاعرِ اليمنيّ في دَمِهِ

■ صدق الكلمة الأولى:

□ يندرُ في الشعر اليمنيّ المعاصر، أن ينهضَ شاعرٌ بما نهضَ به عبدالله البردونيّ منذ العام 1961 حتى اليوم. فالبردونيّ يرتحلُ في دمه، الموصل الوحيد إلى دم الحياة والوطن والمستقبل. شاعر، ناثر، ناقد: لكنَّه لا يخرج من بَيْتِ الشِّعْرِ العمودي أبداً، فيما تجديده يأتيه من مضمونه، حتى وإن صار «المعنى لا يعني»! توزّع نشاطه في الإبداع ما بين الشعر، والتأليفِ في الشعر والفن والأدب والسياسة. عبدالله البردوني اشتهر بشعره، وخصوصاً بقصيدته في ذكرى أبي تمَّام. هنا نكتفي بالإشارة إلى أهم عناوين بحوثه:

سنة 1972، نشر كتابه «**رحلة في الشعر اليمني، قديمَه وحديثه**»؛

سنة 1978، «**قضايا يمنيَّة**».

سنة 1981، كتابه المميّز: «**فنون الأدب الشعبي في اليمن**» (صدر في طبعة ثانية عن دار الحداثة، سنة 1988.

سنة 1983، «**اليمن الجمهوري**».

سنة 1993: «**من أول قصيدة إلى آخر طلقة** ـ دراسة في شعر الزبيري» (الحداثة ـ بيروت).

نكتفي هنا بالتنويه أو التشديد على أهمية كتاب «فنون الأدب الشعبي» كوثيقة عن اليمن، مع الإشارة إلى نقص في النقد والتحليل. هنا أيضاً نموذج من نثره،

قبل تناول موضوعاته الشعرية الأساسية في دواوينه الثمانية (الصادرة ما بين 1961 و1983).

يتساءل عبدالله البردوني: «كيف اهتدى المثل إلى **صِدْق الكلمة الأولى؟**

ويجيب: «لأنَّها قالت نفسها قبل التحايل وقبل محاولة التمويه؛ والكلمة إذا باحتْ بنفسها لا ترجع إلى مكمنها، مهما حاول التمويه ومهما تحايل الكاذبُ على صدقه؛ فهذه الكلمة الأولى هي بداية التاريخ السري للنَّفْس، لأنَّها تشكّل الدلالة على سواها من الكلمات الصامتة. وقد شبّهها المَثَلُ بكلمة النبيّ كغاية في الصّدق...» (**فنون الأدب**، ص 578).

هذا، إذا صحَّ لنا وصف أدب البردونيّ بأنَّه يمنيّ **الانطلاق**، فهو عربيّ الاهتمام إنساني الأهمية، وعالميّ في بحثه الثابت عن **الصدق أو الحقيقة** التي يكتنزها الجمال الشعري. «أرض بلقيس» أو «أروى» أو أصل العرب وكل «توحيد». هذه الأرض التاريخية تملأ ذاكرة عبدالله البردوني، «**الذاكرة اليزنيَّة**» نسبة إلى الملك سيف بن ذي يزن (را: **نقد العقل السحري**، الطليعة، 1988).

من عناوين أعماله الثمانية: «**من أرض بلقيس**» (1961)؛ «**في طريق الفجر**» (1967)؛ مدينة الغد (1970)؛ «**لعيني أم بلقيس**» (1973)؛ «**السَّفر إلى الأيام الخُضْر**» (1974)؛ «**وجوه دخانية في مرايا الليل**» (1977)؛ «**زمان بلا نوعية**» (1979) و«**ترجمة رملية لأعراس الغبار**» (1983)، سنختار أشعاراً ماسيَّة، تُشكّل مدخلاً إلى تذوّق هذا الشاعر الهائم بـ«**كائنات الشوق الآخر**».

I ـ أنسى أن أموت:

تـمـتـصّـنـي أمـواجُ هـذا الـلـيـل فـي شَـرَهٍ صَـمُـوتْ
وتُـعـيـدُ مـا بـدأت، وتـنـوي أن تـفـوتَ ولا تـفـوتْ
فـتـثـيـر أوجـاعـي، وتُـرغـمـنـي عـلـى وَجَـعِ الـسـكـوتْ
وتـقـول لـي: مُـت أيُّـهـا الـذاوي، فـأنـسـى أن أمـوتْ

(القاهرة 1971، ص 5: لعيني أُم بلقيس).

II ـ من منفى إلى منفى:

بـلادي مـن يَـدَيْ طـاغٍ إلـى أطـغـى، إلـى أجـفـى
ومـن سـجـنٍ إلـى سـجـنٍ ومـن مـنـفـىً إلـى مـنـفـى

ومن مُستعمِرٍ بادٍ إلى مُستعمِرٍ أخفى
ومن وحشٍ إلى وحشين وهي النَّاقةُ العَجْفا
بلادي في كهوفِ الموت لا تفنى ولا تُشفى
تُنقِّرُ في القبور الخُرسِ عن ميلادِها الأصفى [...]
بلادي في ديار الغير أو في دارها لهفى
وحتى في أراضيها تُقاسي غربة المنفى

(م.ن، صص 11 ـ 13)

III ـ أبو تمام وعروبة اليوم:

ما أصدقَ السيفَ! إنْ لم ينْضهِ الكذبُ
وأكذبَ السيفَ إنْ لم يصدق الغَضَبُ
بيضُ الصفائح أهدى حين تحملُها...
أيدٍ إذا غلبتْ يعلو بها الغَلَبُ
وأقبحُ النَّصرِ... نَصرُ الأقوياء بلا
فهمٍ، سوى فَهْمِ كم باعوا، وكم كَسَبوا
أدهى من الجَهْلِ علمٌ يطمئنُّ إلى
أنصافِ ناسٍ طغوا بالعلم واغتصبوا
قالوا: همُ البشرُ الأرقى، وما أكلوا
شيئاً، كما أكلوا الإنسانَ أو شربوا
[...]
ماذا ترى يا أبا تمام هل كذبت
أحسابُنا؟ أو تناسى عرقَهُ الذَّهَبُ؟
عروبة اليوم أخرى لا ينمُّ على
وجودها، اسمٌ ولا لونٌ ولا لَقَبُ
[...] تنسى الرؤوس العوالي نارَ نخوتها
إذا امتطاها، إلى أسياده الذَّنَبُ
[حبيبُ] وافيتُ من صنعاءَ يحملُني

نَسْرٌ وخلف ضلوعي يلهثُ العَرَبُ
ماذا أحدِّثُ عن صنعاءَ يا أبتي؟
مليحةٌ عاشقاها السّلُّ والجَرَبُ [...]
(حبيبُ) تسأل عن حالي وكيف أنا؟
شبَّابةٌ في شفاه الرِّيحِ تنتحبُ
كانتْ بلادُك (رحلاً)، ظهرَ (ناجيةٍ)
أما بلادي فلا ظهرٌ ولا غَبَبُ...
ورحتَ من سَفَرٍ مُضْنٍ إلى سَفَرٍ
أضنى... لأنَّ طريقَ الرَّاحةِ التَّعَبُ
لكنْ أنا راحلٌ في غير ما سَفَرٍ
رَحْلي دمي، وطريقي الجَمْرُ والحطبُ
إذا امتطيتَ ركاباً للنَّوى، فأنا
في داخلي أمتطي ناري... وأغتربُ
قبري ومأساة ميلادي على كتفي
وحولي العَدَمُ المنفوخُ والصَّخَبُ»

(لعيني أُم بلقيس، صص 83 ـ 93)

يكفيكَ أن عِدانا أهدروا دمنا...
ونحنُ من دمِنا نحسو ونحتلبُ

IV ـ كتابة تحقيق:

فلتكتبْ تحقيقاً عن ماضي المستقبَلْ
عن أحجارٍ طارتْ وصقورٍ تترجّلْ
عن ماءٍ صارَ دماً، ودمٍ أمسى مُخْمَلْ
عن تاريخٍ ثانٍ، عن أشغالٍ تُشْغَلْ
عن (صنعا) ثانية، من سرّتها ترحَلْ
عن معنىً لا يعني، عن خَجَلٍ لا يخجَلْ

(وجوه دخانية، ص 54)

V ـ أخبار من دار اليقين:

يا حزانى، يا جميع الطّيبين
هذه الأخبارُ من دار اليقينْ
قرَّروا، الليلة، أنْ يتّجروا
بالعشايا الصفر، بالصبح الحزينْ
فافتحوا أبوابكم واختزنوا
من شعاع الشَّمْسِ ما يكفي سنينْ
... قرّروا بيعَ الأماني والرؤى
في القناني، رفعوا سعرَ الحنينْ
فتحوا بَنْكَينِ للنّوم، بَنَوا
مَصْنعاً، يطبخُ جوع الكادحينْ
بدأوا تجفيف شطآن الأسى
كي يبيعوها، كأكياسِ الطحينْ
علّبوا الأمراضَ، أعلوا سعرَها
كي يصير الطبّ سمساراً أمينْ
حسناً، تجويعكم، تعطيشكم
إنَّما الخوفُ على الوحشِ السَّمينْ

(وجوه دخانية، صص 71 ـ 72)

VI ـ الجدران:

ها هنا الجدرانُ تَدْمى وتُفكّرْ
وعلى أرؤوسها تمشي وتنظر
بعضها يزحم بعضاً هارباً
بعضها يُقبل كالخيْلِ ويُدبرْ
بعضها يمشي، ولا يمشي، يرى
مثلما يستقرئُ الأسرار، مخبِرْ

(وجوه دخانية، ص 151)

VII ـ قرأت المقاهي:

قرأتُ المقاهي وفي نصفِ عامٍ... أجدتُ البطالاتِ والثَّعْلَبهْ
وغيَّرتُ جلدي مراراً، فمي مراراً، أضاعتني الأسلبَهْ
وفي القاتِ غبتُ بلا غيبةٍ، تذبذبتُ، أنهتنيَ الذَّبذَبهْ
... قُتلتُ مراراً، فزدْ مرَّةً، يُحسّوا بأن القتيلَ انتبَهْ

(زمان بلا نوعية، ص 8)

VIII ـ رصيف:

ماذا أقول لكم؟ خلعتُ تلطّفي

أغرى النّعال بحاجبيَّ تلطُّفي
وإذا عنفتُ كخطوكم، فمبرّري
أنّي رصيفٌ، والغُبارُ مُثقّفي

(زمان بلا نوعية، ص 90)

IX ـ مهرجان الحصى:

ماذا يُسرُّ لسفحِ الرَّبوةِ الحَجَرُ؟
كأنَّ كل حصاةٍ ها هنا خَبَرُ...
هل تجرحين شذى التأريخ؟ أيَّ شذىً
هذا الصفى «حميرٌ»، ذاك الصفى «مُضَرُ»
... يا ذلك الحَجَرُ المغمى لديكَ هوىً
ما لونُه؟ هل رأى من نوعهِ البَشرُ؟
لمن تنكرتَ في ثوب الصخورِ هنا؟
غَيّرتَ أم جلمدتْ أسمالَكَ الغِيَرُ
أجبْ كما توجزُ الغيماتِ صاعقةٌ
يا سيّد الصمتِ، تدري كيف تنفجرُ

(كائنات الشوق الآخر، ص 37 و 45)

X ـ سؤال للعصافير:

يا عصافيرُ هل عليكنَّ حَظْرٌ؟
هل بأعشاشكنَّ قَهرٌ جماعي؟
هل على بوحكنَّ أيُّ رقيبٍ؟
هل عليكنَّ بالوشاياتِ ساعي؟
هل لديكنَّ حَرْفُ جرٍّ ونَصْبٍ؟
هل بأوزانكنَّ فُعلُ رباعي؟
ما الذي عندكنَّ يا بعض أهلي؟
هل لتغريدكنَّ مغزى قراعي؟
... ولماذا ما للحماماتِ حامٍ
ولأمنِ البعوضِ حامٍ وراعي؟

(كائنات، صص 100 ـ 101)

شوقي بزيع: (1951 ـ زبقين)
شاعرية التحرُّر والشّهوات

□ تَبغُ الشّعْر

يتألقُ في منبع رأسه (زبقين ـ قضاء صور)، ويتهادى، مع تَبْغِ الشِّعْرِ، الذي أرسل ضفائرَه، وأهداها إلى صور وبحرها. يكتبُ بكلّ الكلماتِ، وبكل ألوان الموسيقى يلوِّنُ كلامَهُ وشعره، حيث يتآخى العمودي والتفعيلي مع النثر المسبوك على آهِ الشاعريّة الدفينة. هو شوقي بزيع، المسكوب من بئر الحب إلى نهر الليطاني، الفنَّان بجماليّات المرأة والأرض والسياسة، المُبْدِع بلا ضفاف، الخطيبُ المعتَّق الذي يستهلُّ من جُرْن اليراعات ما يطرب له الجِبْرُ الأخْضَرُ. ساحرٌ، فاتنٌ ومفتونٌ، يصعد اليه الشّعر من تبغ الروح، ومن دُمَى الأطفال، وإكسير الصَّمْت. شعرُه غناءٌ صامت، وصمته غناءٌ آخر في حناجر مندهشة، ومنتظرة حريات أكثر. شاعريّة التحرُّر او التحرير جزء من نشيده المتمادي على ثمانية دواوين وأكثر... عرفناهُ في صوَر حيث درس، مدرِّساً وشاعراً، غنَّى سنة 1977 لأمير النّار (كمال جنبلاط*)، بقصيدة عمودية رائعة، (غنَّى منها **مارسل خليفة** مقاطع، بعنوان **جبل الباروك**)، جعل فيها «رصاصات الغدر» تعتذر من كمال جنبلاط، من عينيه، لو أبصرتهما! يضجُّ شعره بالوطنية والعروبة، بالانسانية وبالحبّ، بلا استسهال للشعر، ولا استرخاص للكلام. شعرُه مثل قريته وأهله: شَجَرُ المقاومة الصامتة في الأرض، والناطقة في جراح أغانيه. يبدأ من المأساة الكبرى لشعبَيْ لبنان وفلسطين، ويسمو إلى مجزرة مزارعي التبغ في النبطية سنة 1973، ليواكب أحداث لبنان منذ الحرب عليه، إلى اليوم. ولذلك، كان لديه

فائض وقت للحبّ ايضاً، وللصداقات العميقة ـ في شعره وسلوكه ـ مع الأشياء والنَّاس.

□ سنة 1978، بادرنا شوقي بزيع بمجموعة أولى: **«عناوين سريعة لوطن مقتول»**. كان ذلك عام الغزو الاسرائيلي الأول لجنوب لبنان، وارتكاب مجازر كبرى فيه، أبرزها مجزرة جامع العباسية، واجتياح بلدة الشاعر حيث أرضه وأهله ووطنه. **«وطن مقتول»** هو عنوان ثابت لجنوب الوطن، الذي لم يغادره الشاعر، رغم وجوده في العاصمة بيروت. وفي العام 1985 صدرت هذه المجموعة في طبعة ثالثة (دار الآداب). أمّا كتاب **«الرحيل إلى شمس يثرب»**، فصدر سنة 1981 (قبل العدوان الإسرائيلي الثاني بعام). وعندما بدأ لبنان يتحرّر بالمقاومة، وكان الشاعر شوقي بزيع لا يترك منبراً ولا باباً إلاّ وطرقه دفاعاً عن وطننا القتيل. أصدر في بيروت (الآداب، 1985 مجموعته الثالثة.

□ أغنيات حب على نهر الليطاني

عند صور، يُسمى نهر القاسمية. هو نقيض العاصي (الاورنود، عند البحتري) الذي يسير من لبنان شرقاً إلى سورية وتركيا. الليطاني هو نهر جبل عامل الأشم. وهو عنوان «عملية الليطاني». من هنا المعنى ـ الموقف الذي يقدّمه الشاعر لأشعاره:

«شُقَّني أيُّها النَّهرُ كي أتوحّدَ مع ضفتيكَ
وحّدني بمجراكَ
أو ضُمَّ خصري بكلتا يديك
لتجرِ مياهُك في ليل كفيَّ
ولتنفجرْ في تشابك أوردتي وسيوفي، فحولُكْ...».

هي أيضاً «قصيدة صُور»، بموسيقى ونبضات جديدة، غير ما جاء عند عبّاس بيضون* :

«... أُغنّي لصورَ التي اتحدت ضدها الزرقتان
التي اشتبكت عندها القبضتان
التي انكسر الجانبان على رملها اللانهائيّ، وانتصر البحرُ
وارتفعت فوق المدينة أقواسُه اللاهبة».

(م.ن. ص 12 ـ 13)

☐ وردة النَّدم:

سنة 1990، صدرت هذه المجموعة عن دار الآداب (بيروت)، وهي المجموعة الرابعة للشاعر الذي سيبلغ ذروته في «شهواتٍ مبكرة»، كما سنرى. هنا يتمازج الحبُّ والمقاومة في أرض الكلمات، وترتفع «وردة الندم» من حديقة الشاعر المهجورة، المستحيلة:

«كل امرأة أحبُّها تؤكّد استحالةَ النساء
فكلّما مشيتُ خطوةً على طريق روحها
أعودُ خطوتين للوراء
وكلّما طوَّقتُ خصرَها بساعدي
تراجعتْ إلى الخرافة
كأنَّ ما أحبُّ ليس امرأة بعينها، بل المسافه!» (ص 7)

☐ مرثيّة الغُبار:

نحن الغبار بلا ارتياب: غبارُ الزمان، غبار الحب، غبار الغياب الحاضر. والشاعرُ على خطى سلفه أبي العلاء المعرِّي وآخرين، يرثي غبارنا المشترك. كان ذلك سنة 1992، في مجموعة مثيرة:

«... شُهورٌ وتعلو الشقائقُ أضرحةَ الشّهداءِ
كلُّ شيءٍ أُعِدَّ كما ينبغي في نهايات هذا المساءِ
وبعد قليلٍ سيجترح الضوءَ عُشْبٌ وليدُ
سيأتي الأحبَّةُ ثانيةً للحياة،
تواكبهم ثُلَّةٌ من عصافيرِ أحلامهم
ودمٌ طازجٌ ونهارٌ جديدٌ»!

(مرثية الغبار، ص 15)

«كيف لي أنْ أقودَ مظاهرةً من خطايَ القديمةِ
نحو الصبيّ الذي شاخ في داخلي
أنْ أُناديه من عتمةِ الأقبية:
هلْ أنا أنتَ؟ أم نحن وجهان لا يجريانِ
إلى غاية أو هدف؟»

(م. ن. ص 9)

□ نساءُ الغريب:

يتظاهرُ بأنَّه غريبُ النساء، وهو حبيبها، فيقاوم جسدَ الحبّ بجسد الشّعر الغاضب بعد الأربعين، خلافاً لشعرائنا الآخرين. . . وبهذا يظنُّ الشاعرُ الساحرُ أنَّه استجمع لنفسه قبيلة خاصة، قد يسمّيها: «نساء الغريب». سنة 1995، أصدر مجموعته السادسة: «كأنّي غريبُكِ بين النساء»، وأعلن ان الشاعر «يكتب ما يجهله».

و«كالسّاحر يُلقي أينما حلّ
عصا الشكّ ليمحو بعضه بعضا» (ص5).
ـ «شبقٌ كامرأةٍ تمتحنُ النَّهرَ بساقيها
وناءٍ كربيعٍ لم تَعُدْ أزهارُهِ من كربلاء» (ص 15).

وهو يعلن بصوت **عاصي الرحباني الراحل**:

«لم أجترحْ سفناً لأنجو
كل ما حاولتهُ أنْ أُنقذَ الإنسانَ فيَّ
ولو على لوحٍ أخير» (ص 49).

ليتبعه بتوصيفات صوت فيروز:

«هو ما لا ينتهي فينا
وما يجعلنا نسبحُ ضِدَّ الموتِ في الموتِ
وما يحرسُ شيخوختنا منّا
فنجري خارج العمر الذي، من دوننا، يذوي ويهرم» (م. ن. ص 61).

□ قمصانُ يوسف:

بعد مريم وعاصي وفيروز، يسترجع شوقي بزيع قمصان الحب، من خلال قميص يوسف الذي أعاد الروح والنّظر ليعقوب، وبدلاً من قميص الدم، يرفع قمصان يوسف، العودة من «الموت» الاغترابي.

ـ «دع قميصك للذئب كي تنتهي عارياً مثلما كنت
واهبطْ إلى آخر البئرِ كي تستحقَّ جمالَكَ» (ص 21).
ـ «. . . وكان لا بدَّ أن ينقذ الله صورتَهُ فيّ
فلما هممتُ وهَمَّتْ

تَدلَّتْ مراياهُ من خَشَبِ السَّقْفِ
حتى حسبت بأنّي أُعانقُ نفسي
وأنَّ زليخةَ ليست سوى صرخة الإثم في داخلي
فاستدرت إلى الخلف، أعدو وراء جمالي
ويعدو ورائي نُباح الدّماءِ المخيف!» (صص 25 ـ 26).

□ شَهَواتٌ مُبكِّرة:

آخر أعماله، سنة 1998؛ أنضجُها وأشعرُها، وإنْ كان الشاعر يرى نفسه اكثر في كل أعماله. هو كتابه: «شهوات مبكّرة» تختصر رحلة النضج الشاعري الداخلي، وتمهّد لجولات في «البوصلة الحيرى»:

«عَبَثاً يبحثُ هذا الجسدُ المُتعب عن وُجهتِهِ فيَّ
أنا البوصلة الحيرى» (ص 8).
ـ «هل أنا غابة نفسي؟ أم خلاياي بقايا غُرَفٍ مهجورةٍ
يفتحها الخوف على كل احتمال؟
سقط الهيكلُ والجدران والخدعة لم تسقط. . .» (ص 13).
ـ «مفرداً إلاّ من الخوفِ، أرى من طللي الخاوي
نفايات الدَّمِ الرخوةَ إذْ تلعقُها الجدرانُ
مثل القطط العمياء. . .» (ص 16).
● «تداعى كلُّ شيء فوق معناه».

هكذا يعاود الشاعر في آخر أعماله، أفعى اشتعاله الوجودي في معطانا الفردوسي الذي أسلم عينيه للحرب والموت، وراح يحبُّ نفسه فينا، حتى ضاقت عنه كلمات الشاعر: «أنا الذئب» أسرع من أن أُرى وأخفُّ من البرق. . . أغيرُ على كل ما يخجل النّاس منه، وألبسُ هذا القناع المعذَّبَ، وحدي: ولكنَّني حين أخلعُ جلدي أرى في مرايا الحقيقة ذئباً له نَفَسُ نظرةِ عينيَّ، ذئباً أقلَّ حناناً. . .». وفي غابة الذئاب، يتساوى الشاعر والساحر والكاهن السياسي؟ ■

فؤاد افرام البستاني (1906 ـ 1994)

□ مهندس الرجعية اللبنانية؟

فؤاد افرام البستاني من الشخصيّات السياسية اللبنانية، المختَلف حول نزعتها الأيديولوجية التي تصل إلى حدّ التعصّب للأصولية المسيحية عموماً، والمارونية خصوصاً؛ وإعلان الحرب ضد الآخر، واستبعاده بالفكر، حين لا يمكنُ طردُه بالقوَّة. وُلِدَ سنة 1906 في بلدة دير القمر (الشوف)، وتُوفي سنة 1994. درسَ في دير القمر وجامعة القديس يوسف، فتكوّن تكويناً «يسوعياً» مميَّزاً، طبع حياته العلميَّة والفكرية والسياسية، وجعله يتخصّص في «المسيحيّة» المحلية والتراثية. درَّس في الجامعة اللبنانية ورأسها سنة 1953، في بداياتها، فطبعها بطابع «اليمين الطائفي» المهيمن على الجمهورية. ومن رؤساء هذه «الجمهورية» نال أوسمة، كما نال شهادات فخرية من جامعة ليون (التي ترعى جامعة القديس يوسف أكاديمياً) ومن جامعتي سان إدوارد وجورج تاون في الولايات المتحدة. هو النموذج الأنقى للفكر اليميني المسيحي، مقابل الفكر اليميني الإسلامي؛ ومن أبرز مؤسسي الأيديولوجيا المارونية الحديثة (مع جواد بولس، ميشال شيحا، شارل مالك، سليم عبو، الخ). شديد الخلط بين مارونيته وبين اللبنانية او المواطنية الشاملة لكل أفراد المتحد الوطني اللبناني. إنَّه ينتمي إلى ما دون الوطني اللبناني، وتالياً لا يرى مضضاً في العداءِ للمحيط الإسلامي او العربي، فهو الذي يُفلسف خيانة فخر الدين أو تعامله مع الأجنبي الغربي، ضد المسلم العثماني، بأنَّه «يخون العثماني، لأنَّه أي فخر الدين، زنديق»، ويدخل في متاهةٍ اعتقادية بين «الدروز» و«الموارنة»، وهل كان فخر الدين درزياً شكلاً، مارونياً اعتقاداً، طالما قُطع رأسه، «والصليب في رقبته»؟

■ الدكتور فؤاد افرام البستاني ظريف في هندسته للرجعية اللبنانية، المسيحية (والإسلامية معاً). فقد قفز نهائياً من موقعه الأكاديمي (المشؤوم)، ودخل الحرب على لبنان مع (الحلف الثلاثي) واستوطى حيط التلفزيون اللبناني، فراح يبثّ الأيديولوجيا المارونية بلا مواربة. رجعيّ بتفكيره، لكنّه يستحقّ الاحترام والمساجلة من مواقع الاختلاف معه.

■ اشتهر، كلبنانيّ «عتيق» بأنّه ضد اللبناني الجديد، وضد كل جديد. فإذا عادَ لبنانيّ إلى العرب والعروبة، عادَ هو إلى كنعان، وزايد على الفينيق وبني فينيقيا. واذا استرمزَ أحدهم هلالاً أو نجماً، سارع فؤاد افرام البستاني إلى استجلاب «نحت على حجر روماني من معبد الاله سين (القمر)، جُعل عتبةً فوق الباب القديم في كنيسة سيدة التلة/ دير القمر»، ووضعه على غلاف كتابه (**الأسبوع الحاسم في تاريخ الانسانية**، منشورات الدائرة 1990)، تحت عنوانٍ مُريب: **الصليب فوق الهلال** ـ ويكرّر الرسم والعنوان في داخل الكتاب، ص 426، وص 414. لماذا هذا الاستفزاز الأيديولوجي للآخر؟ هل هذا من علامات «إيمان»؟ أم دليل على «حرب الغرب» ضد الإسلام؟ أسئلة خطيرة لا تزال تستنزف الذاكرة الحية والوجدان والوعي لدى معظم اللبنانيين، القلقين على مصيرهم، رغم تثبيت هوية لبنان العربية في دستوره.

□ لماذا؟

سنة 1929، بدأ فؤاد افرام البستاني حياته الأدبية روائياً، إذْ وضع رواية أولى يتيمة (أخيرة) بهذا العنوان. ووضع بعض الأشعار المدرسية، ثم انصرف إلى التأليف المدرسي، سلسلة دراسات (**الروائع**) في الأدب العربي لطلاب المدارس الثانوية، كما وضع الأجزاء 1 ـ 15 من **دائرة المعارف**)، التي كلّفت خزينة الدولة مالاً كثيراً، ويتابعها آخرون بتكاليف باهظة جداً.

الأديب فؤاد افرام البستاني نَصَّبَ نفسه **مؤرّخاً ايديولوجياً**، لم يتناوله المختصُّون بالنقد، إذ توسّلوا نموذجه في سواه (الأب عبو، عند دومينيك شفالييه، مثلاً)، اشترك مع المؤرّخ الدكتور أسد رستم بوضع دراسة، عنوانها: «**أصول التاريخ اللبناني**»، وفيه كلام حَضري تقريباً على «التاريخ الماروني» بنظرة أصولية، تأصيليّة غايتها نفي الآخر، العربي الفاتح والمستوطن منذ آلاف السنين.

نغمة التمايز عن العرب والتناقض مع العروبة، عزفها الغرب في «ناي الطوائف» أيام الاستبداد العثماني، واستمر البستاني وسواه، في هذا العزف

المنفرد، دون أن يدركوا خطورة استئصال لبنان من محيطه العربي ومن مدار الحضارة الإسلامية، لصالح الأصولية الصهيونية (في فلسطين المحتلة) او لصالح العولمة الاستعمارية، الأوروبية ـ الأميركية، مثلاً.

ومع ذلك، فؤاد افرام البستاني، كاتب لبناني وعربي كبير. لا يجوز محاكمة أدبه بسياسته ولا يجوز «هضم فكره السياسي» بحلاوة أدبه. يستشهد بجبران الذي رفض خلط السمّ بالدسم، فقدّم السمّ على أنّه سمّ، والدسم كدسم!

□ ما قبل وما قُبيل التاريخ:

شيمة كل التأصليين يدّعي عوْداً إلى بدء. ولكل شعب بدء، زمان يبدأ هو منه، ويظنُّ انه بداية كل البدايات الأخرى. هذه عماوة ايديولوجية مشتركة، يتداولها كل أصحاب هذه البضاعات. فإذا ذهب مؤرخ الى درس لبنان العربي، في محيطه العربي، بما يوحي هوية هي «موضع صراع» (را: أحمد بيضون*: **الصراع على الهوية**)، قفز باحث من هنا، وباحث من هناك إلى الأساطير التي تصلح لتأسيس ميثولوجيا قومية او طائفية لـ «شعب» هو جزء من قبائل، لا أكثر! تحت عنوان «البنان الدائم في تطوره الحضاري» أعلن البستاني ان «**كنعان مؤسّس الحضارة**»، وكنعان معناه الثابت (في زعمه)، مقابل العربي (العارب) أو العبري (العابر). كأنَّ الثابت لا يتحوّل، والمتحوّل لا يثبت. سنة 1989، نشر «**البنان في ما قبل التاريخ**» ثم سنة 1990: «**البنان ما قبيل التاريخ**» بغلاف: «الميت داخل جرّته البيضوية في وضع الجنين». ولا ضير من درس آثار بعلم، لا بعقل اسطوري ـ ايديولوجي متحجّر؛ ولكنَّ الضرر الأعظم ينجمُ اليومَ من عدم درس لبنان في واقعه العربي والثقافي والحضاري، كما هو، لا كما كان وحسب!

□ ماذا عن فخر الدين؟ والآخرين؟

■ «تُراثُ الأمير الكبير يُلخَّص بنقاطٍ أربع ينبغي التذكير بها، كما أقرَّها من الثوابت الدائمة في تاريخ لبنان، وهي:

أ ـ طموح دائب إلى جعل لبنان في أرفع مستوىً ممكن: ثقافةً وحضارةً ومدنيَّة، حتى يُصبح وطن الانسان الكامل، **فيستطيع متابعة رسالته في تطوير هذا الشرق وتحضيره**.

ب ـ نظرة سياسية عالمية، نافذة على الشرق والغرب معاً، متحرّرة من كل قيد، ناشطة من كل هاجس ضعف، مجرّدة من كل مصلحة إلاَّ مصلحة لبنان،

وبالتالي مصلحة الانسان الحرّ، الكريم، المتمتّع بملء الحرية والكرامة في بيئته الانسانية.

ج ـ اسلوب في الحكم يرمي إلى وضع الرجل الصالح في المركز الصالح.

د ـ إقبال على استثمار الطاقات اللبنانية جميعها: أرضاً ورجالاً، على أكمل وجه ممكن». (**فخر الدين الكبير**، منشورات الدائرة **1988**، صص **31 ـ 32**).

□ نماذج من كتاباته:

■ حريق الدبيّة:

«ـ شو الخبر، يا بو فارس؟

ـ جنبلاطيّة الجاهلية اعتدوا على جماعتنا في الدبيّة.

ـ وجماعتنا؟

ـ اتّهمهم الشيخ بشير (جنبلاط)، كالعادة بالاعتداء على جماعته. وضغط على المير (بشير) حتى استخرج امراً بسجن ستة من شباب الدبيّة، جرّهم إلى الحَبْس أمسِ مساءً.

ـ ومتى الخلاص من ظلم هذا الشيخ؟

ـ هو سبب اجتماعنا الليلة...». (**في بلد الأمير**، منشورات الدائرة، 1982، ص 111). الدبيّة هي مسقط رأس البساتنة في الشوف، والصراع في القرن التاسع عشر هو بين الشيخ بشير جنبلاط والمير بشير الشهابي (حرب البشيرين، التي انتهت بإعدام الشيخ بشير واجتياح المختارة وتهديم جامعها سنة 1825). ويتابع قصصَه ذات العين الطائفية، الأحادية: «**على عهد الأمير**» (ط 8، الدائرة، 1993)، «**وهي لمَن غلب**» (1993)، **إرميا النبيّ (1973)**؛ «**كنز الرحمة**» (1986)؛ «**مار مارون**» (المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1968)؛ «**الأب شربل مخلوف**» (الدائرة، 1981) و«**كاهن الله**» (1987)

□ موسوعة «معاني الأيام»:

تقع في خمسة أجزاء، وضعها فؤاد افرام البستاني، ما بين 1980 و 1988؛ وجعلها تتناول الشّهور، شهراً شهراً، لغاية تعريفية: «مراحل السنة اللبنانية في أعيادها ومواسمها»: «قصدنا بها تلك الأيام المميّزة عن غيرها، المُفضِلة على مثيلاتها من أعياد وتذكارات، بما تحمله من عادات وتقاليد، وبما تدفع من عبرٍ

ومغازٍ، وبما تُثيره من ذكرياتٍ وخواطر. وكأنَّها المعالمُ البارزة، والصُّوى المُقامة، محطّاتٍ مُريحةً مطمئنةً، وأنصاباً هاديةً إلى سواء السبيل، في معارج التاريخ ومتاهات الحياة. . .». (**معاني الأيام**، ج 1، 1980، الدائرة، صص 5 ـ 6). ومنها (ص 100): **تذكار شهداء صُوْر**، سنة 304: «جاء في السنكسار الروماني، بتاريخ 20 شباط: «في فينيقية لبنان، ذكر الشهداء الطوباويين الذين كانوا في أيام ديوقلسيانوس الملك. وبأمر ڤيتوريوس قائد العسكر، قُتِلوا الواحد تلو الآخر، بعذاباتٍ كثيرة متنوعة، فأولاً مزَّقوا أجسادهم تمزيقاً بضرب المجالد، ثم طرحوهم للوحوش الضارية، فلم تؤذهم. ثمَّ عذّبوهم عذاباتٍ قاسية بالنّار والحديد، فنالوا بها إكليل الشهادة، سنة 304». وقد عُرِفَ منهم الاسقفان تيرانيوس وسِلوانوس والكاهن زينو بيوس. أمّا العلمانيّون فلم تُذكَرْ أسماؤهم. إنَّما عُرِفوا جميعاً باسم «**شُهداء صور**». أمّا الجزء الخامس من «**معاني الأيّام**» فيدور حول «الأعياد والمواسم المتنقلة» لدى النصارى، دون سواهم، كأنَّ الآخرين، وأعيادهم، وأيامهم، ليسوا في لبنان، ولا هم منه؟

□ جبران*: «الهرملاني»، «البستاني»!

وتبقى «العجيبة الكبرى» في ما ذهب إليه فؤاد افرام البستاني من استنباط «جديد» لمكان ولادة جبران خليل جبران، ومن تأويل لنسبه العائلي، الذي يعيدُه الى البساتنة. فإذا بجبران هذا، «هرملاني» و«بستاني» معاً. فكيف كان له ذلك؟

■ سنة 1983، أصدر البستاني كتابه: «**مع جبران**: 1919 ـ 1982)، وفيه مَيْلٌ مألوف إلى تفنيد المعروف بما يخالفه. فجبران المولود في **6 كانون الأول**، أخَّر ولادته إلى 6 كانون الثاني، لكي تتطابق ولادة المسيح وصاحب كتاب «النبي» الذي راح يقنع ماري هسكل بأنه والمسيح مولودان في يوم واحد، وانهما يتبادلان الرؤى والقمصان: «ولهذا رأينا في تراجم جبران المتأخّرة أنّه مولود في 6 كانون الثاني من سنة 1883» ـ كما ورد عند **حبيب مسعود**، في: **جبران حياً وميتاً**، بيروت 1966 ـ (جبران، ص 29). ويوضح البستاني في الكتاب نفسه: «وأمّا مكان الولادة فالشائع كذلك أنّه **بشرّي** مدينة المقدّمين، بيد ان الرئيس **صبري حمادة** أطلعنا، في حديث خاص، عن ان المعروف، المتداول في بلدته **الهرمل**، وفي المنطقة بأسرها ان جبران من مواليد **وادي الرّطل** [. . .]. وكان والد جبران، خليل بن جبران بن سعد بن يوسف جبران، المنتمي نَسَباً إلى بيت العَبْد («بيت العبد» يتمون إلى فرع القتّال من سلالة سليمان البستاني الذي نزح عن موطنه **الدبيّة**

إلى حلب، را: ملحم ا. البستاني، **السلسبيل**، جونية 1968، صص 21 و 135)... ينحدر بعيلته في فصل الشتاء مع بعض مواطنيه من بشرِّي إلى وادي الرّطل، حيث كان له دكان، أو حانوت قروي صغير «يسترزق» فيه طوال الشتاء، وقد ينزل قرية مرجحين (مرج حنا) في دَوْراتِه البيعية، ريثما تظهر بوادر الصيف فيعود إلى بلدته بشرِّي. وكانت عيلته مؤلّفة منه ومن امرأته كاملة بنت الخوري اسطفان رحمة (أرملة حنّا رحمة) ومن أولاده الثلاثة: **جبران** وشقيقتيه، **مريانا وسلطانة**. وكان لامرأته ابنٌ من زواجها السابق، اسمه بطرس رحمة. كما كان لخليلٍ أخٌ أعزب، اسمه **عيد**، يعاونه في أعمال الدكان. ويبدو انه كان بسيط القلب، ساذجاً بليداً، قاصر الحكم». (**جبران**، صص 29 ـ 30: «في هذه القرية الصغيرة وُلِد جبران، على ما روى لنا الرئيس صبري حمادة، وعلى ما هو متواتر في التقليد المحلّي إلى اليوم، خلافاً لما ورد في ترجماته جميعاً من أنّه وُلِدَ في بشرِّي»).

□ ويبقى الكاتب...

بعنوان «الأمير»، قدّمه تلميذه ورفيقه في «الجبهة اللبنانية»، **ادوار حنين**: «فؤاد افرام البستاني وُلِدَ ليحدّث، ليكتبَ، ليحاضرَ ولينشر المعرفة على الناس، فعمل بهذه الهوية، ليلَ نهار، طوال ستين سنة ولم يتعب. كان لم يُدرك بعد السن القانونية للتصويت يومَ راح يصوِّت على الناس في مجلته «علم الأدب» (1919). (**على عهد الأمير**، مقدمة). ويبقى الكاتبُ كبيراً، مُبدعاً، في ما يتعدّى التعمية الأيديولوجية والخلاف السياسي.□

مُعِين بِسيسو (1927 ـ 1984)
من حدّ السكّين إلى المستقبل!

أدب النضال السياسي:

■ أنجبته غزَّة سنة 1927 عَلَماً فلسطينياً جديداً: رفع نفسه في دمهِ وماج بين القلم والبندقية. أكمل تعليمه في غزّة، ثم في القاهرة (الجامعة الأميركية) عندما صار سنة 1948 بلا وطن. انتمى إلى الماركسية، فعادت عليه ثوريّته تلك بالهجرة إلى العالم العربي، وراح يواصل نضاله السياسي، كأنَّه اختار لنفسه الحرَّة المنفى والسجن حتى الموت! عاش من مهنة التعليم والصحافة، قبل عمله الأخير في بيروت (مستشاراً في مكتب الاعلام الموحّد لمنظمة التحرير الفلسطينية ـ م.ت.ف). خرج من بيروت سنة 1982 مع قافلة «الخروج الفلسطيني الجديد»، بنتيجة العدوان الاسرائيلي الواسع على لبنان. توفي فجأة سنة 1984، عن سبع وخمسين سنة، تاركاً بصماته في الأدب العربي المعاصر نثراً وشعراً.

من أميز أعماله النثرية والشعرية:

ـ فلسطين في القلب (1965).

ـ الأشجار تموت واقفة (1966).

ـ دفاتر فلسطينية (1969).

ـ ذكريات غزَّة (1971).

ـ الآن خذي جسدي كيساً من رمل (1976).

ـ الأعمال الشعرية الكاملة ـ دار العودة/ بيروت (ط 3/ سنة 1987).

ـ الأعمال النثرية الكاملة.

■ مع زوجته صهباء، أنجبا: دالية/ توفيقاً، مليكة، وعن الكتابة أعلن:

«ثلاثون او أربعون ملزمة من الورق، على امتداد عشرين أو ثلاثين عاماً من الكتابة، هل هذه هي بطاقتك الشخصية أم هي وثيقة اتهامك التي تعلّقها كالأيقونة حول عنقك، مقصلة صغيرة تتدلّى منها خواتم ومفاتيح لأصابع كثيرة ولنوافذ كثيرة أيضاً».

«الملائكة» الذين كتبوا قصيدة الكون في ستة أيام، واستراحوا بعد ذلك في اليوم السابع، لم يقرأوا ولم يكتبوا، لن يغفروا لك أبداً، انك واصلت الكتابة بعدهم... إلى عشرين او ثلاثين عاماً. لا لكي تكتب قصيدة الكون... بل لكي تكتب وجودك في النافذة ـ في القصيدة ـ في الشارع الذي يسمح لكَ ان تمشي فوق رصيفه» (**الأعمال الشعرية**، ص 10).

في هذا المُناخ الأدبي الثوري، عاش وكتب معين بسيسو الذي كتب عن غسان كنفاني (هذا العَلَم الفلسطيني الجديد) في مجلة (البلاغ ـ عدد 24/ 7/ 1972، ص 66).

«أيُّها الشعراء ما عاد هذا العلم (الرباعي الألوان) يمثلنا.
ولا بيت الشعر القديم ذو الألوان الأربعة يمثلنا.
اكتبوا بيتاً جديداً من الشعر، له لون واحد،
لون (غسان كنفاني)*.

نماذج من شعره:

■ «المستقبل فمه مليء بالشعر، والمستقبل ايضاً فمه مليء بفلسطين، والشاعر يمضي من حدّ السكين إلى المستقبل». بهذه الكلمات قدّم معين بسيسو لأشعاره (**الأعمال**، ص 12.

I ـ الشّرق:

أيُّها الشرقُ كان ظلُّك في الأرض سحاباً يمرُّ ما فيه قَطْرُ
تشربُ البومُ من جداولِكَ الخُضْرِ وتُروى وليس ترويكَ بِئرُ
أورثوكَ القيودَ عن صَنَمٍ ماتَ فأشقاكَ في حياتك قَبْرُ
هم لصوصُ التاريخ كم سرقوا منه شعوباً مصّوا دماها وفرّوا..

(**الأعمال**، ص 63)

II ـ بِساط الدُّموع:

أنا هنا في العزلة الخرساء
أُوقد الشموعَ للمأساة
وأرسم الحنينَ لؤلؤة
على جبين لؤلؤة
متى مِنَ الصّحراء
تطيرُ بي أجنحةُ الينبوع
يا شعبي الذي يطير
على بساط الدّموع
لخيمة الربيع.

(الأعمال، ص 153)

III ـ حبيبتي البعيدة:

قصائدي تراكضَتْ حروفُها الصغيرة
فالدَّارُ يا حبيبتي بعيدة
سلاسلي ثقيلة
سلاسلي طويلة
بلابلي تموتُ في الظهيرة
حبيبتي، حبيبتي البعيدة
. . . لا تُسدلي الضفائر الطويلة
أتحلفينَ بالقصيدة
بطابع البريدِ، وهو شرفتي الوحيدة،
بوردةٍ، بشمعةٍ صغيرة،
. . . أن تكسري سلاسلي الثقيلة؟

(الأعمال، صص 192 ـ 193)

IV ـ رأس القيصر:

كإلهٍ من غير يدين

تتبعني يا وطني، وغُرابُ البينْ

يعرجُ قُدَّامي، ويصيحُ: إلى أين؟

يا طالبَ رأسِ القيصرِ

يا حافي القدمين؟ (. . .).

النَّهرُ الواقفُ كالشجرة

لا يتبع نجمَين

السيفُ انكسرَ

وما ضاجع غِمدينْ،

مُت بينَ الجبلينْ

(الأعمال، ص 231)

V ـ صهباء:

أعطيكِ طيرَ الرّخ يا حبيبتي

أعطيكِ خاتمَ الطُّلَب

أعطيكِ كنزَ الماردِ المخبوءِ في السُّحُبِ

وكلَّ ما أعطاني العدو والصديقْ

وكلّ ما جمعته من بيضِ هذه الحيّاتِ في الطريقْ

وما التقطت من أساور الثعالب الخضراء، والطيور

[. . .] ما زلتُ أنتظرْ

فلتُعطِ صخرةُ العذاب كلَّ ما في قلبها من الزَّهرْ

ولتُعطِ هذه الأشواكُ آخرَ الثَّمَر

ما زال في العنقودِ حبَّةٌ

وفي السحاب قطرةٌ من المَطَرْ

ما زال في المصباح شهقةٌ من الزَّبَدْ

مَنْ قال: طيرُ الرُّخِ عاقرٌ وهذه الأمواجُ لن تلد؟

(الأعمال، صص 254 ـ 255)

VI ـ قمرُ الزمان والفيلسوف الأخرس:

وعلى الجماجم في ملابس شهريار
الفيلسوفُ الأخرسُ المجذومُ يُقعي
وهو يُصغي
كيف قد فقأوا عيونَ السندباد
وتصيح عاهرةٌ، تُسمِّي نفسها **قمَرَ الزّمان**،
مبحوحة الثديين، كم صاحا بنافذةٍ لماخورٍ وحانْ:
ـ مولايَ قد طُوي الشّراع
هوذا قميص السندبادِ عليه أختامُ البِحارْ
والفيلسوف الأخرسُ المجذومُ،
من عينيه يبصقُ، والهتافُ يعلو
وفوق الضفّة الخضراءِ تضحكُ من مخالبها الضِّباع
بغدادُ أسكرَها النّواح
وحمامةٌ ناحت بباب الطاقِ تنتظرُ الصّباح

(الأعمال، ص 269 ـ 270).

VII ـ يوسف سلمان (الرفيق فهد):

كنتُ ضيفَ يوسفَ سلمان
قال نذهبُ الآنَ إلى سفينةٍ تنزلُ الماءَ للمرّةِ الأولى
كانت السفينة التي دعاني اليها مطبعه
أيّتها البجعة، ضعي بيضكِ الآنَ في هذه المطبعة

(الأعمال، صص 696 ـ 697)

ليلى بعلبكي (1936 ـ جنوب لبنان)
بدايات المسار الإبداعي للرواية الجديدة

جَفَافُ الأسطورة:

■ ما كان «أحد» هناكَ يصدِّقُ أنَّه يفكّر، حتى أعلن ديكارت وجودَهُ بفكره: «أنا أُفكّر». وزادتْ ليلى بعلبكي على وعينا الثقافي العربي، هنا، في لبنان وفي المشرق العربي: «أنا أُفكّر»، و«أنا أحيا»، فكأنَّها أعلنت جفاف أسطورة «الآلهة الممسوخة»، وأطلقت نهر المرأة العربية من ينابيعها الحيَّة. (را: أنا حرة، إحسان عبد القدوس*).

سنة 1936، وُلدت ليلى بعلبكي في أُسرة شيعية من أُسر جنوب لبنان الغارقة في المحافظة على تقاليدها وطقوسها الدينية، وأبرزها طقس التذكير، واستلحاق المؤنّث الفعلي (واللفظي ايضاً) بكل المنظومة الثقافية البعليّة. بدأت الكتابة في سنّ مبكرة، الرابعة عشرة من عمرها، ولكن باسم مُستعار، وبقلم حقيقي، وحبر جديد. فنشرت خواطرها وقصصها على الملأ، وهي مقتنعة، أولاً، بأنْ تملأ ذاتها من ذاتها، فكان لها ما أرادت، حين باشرت دراستها في الجامعة اليسوعية (بيروت ـ معهد الآداب الشرقية)؛ وحين انقطعت عن الدراسة، عملت موظفة في المجلس النيابي اللبناني؛ فحصلت سنة 1960 على منحة من الحكومة الفرنسية لقضاء سنة في باريس. نشرت كتبها الأربعة ما بين 1958 و 1964. و(توقفت عن نشر الكتب)؛ لكنَّها مارست الكتابة في الصحافة: النهار، الحوادث، الدستور، الاسبوع العربي. ما بين 1975 و 1979، أقامت ليلى بعلبكي في انكلترا. ثم أسدلت على نفسها ستائر صَمْت، بعد شُهْرَة، وترجمة لبعض أعمالها، وبحوث

ودراسات، متواصلة منذ العام 1961 حتى العام 1995 (را: **باحثات**: ليلى بعلبكي، كاتبة للحرية، وثيقة الستينات، بقلم **أنيسة الأمين**، الكتاب الثاني، صص 187 ـ 212) فهل أعطت ليلى بعلبكي كل ما عندها في ثلاث روايات ومحاضرات؟ أم أنَّها استغنت بالكبت عن الكتابة، كتابة النفس لتحريرها، بدلاً من تدميرها في سجنها، في المنزلة المجبورة على النزول فيها؟

I. أنا أحيا!

■ حين أقدمت دار «مجلة شعر»، سنة 1958، على إصدار الطبعة الأولى من رواية ليلى بعلبكي **«أنا أحيا»**، لم تتنبّه آنذاك إلى بدء المرحلة الثالثة من مراحل النهضة الثقافية العربية، شعراً ونثراً، روايةً ومسرحاً، نقداً وفلسفة، وعلماً. من معالم تلك المرحلة كانت روايتها المثيرة بعنوانها الهجومي، التقريري، الوجودي[1]. ثم توالت طبعات هذه الرواية (طبعة ثانية، 1963)، ثم في طبعة شعبية (كتاب الملايين، عن المكتب التجاري في بيروت، سنة 1964). وفي زحمة النقد وتتابع الطبعات، جرى نقل الرواية من العربية إلى الفرنسية، سنة 1961:

■ **«Je Vis!, tr. de l'Arabe par Michel Barbot, ed. du Seuil, Paris»** هـــــذه المرة مقرونة بعلامة تعجّب، بعدما طال وضع علامات الاستفهام حول حياة المرأة العربية.

ذكرتها إميلي فارس إبراهيم في **«الحركة النسائية»** (ص 21) وذكرت في «كلمات ومواقف»: «أنا أطمح إلى أن يكون الأدب في المستقبل غنياً بالانفعالات الانسانية التي كثيراً ما احتدمَتْ واختلجت في نفوس الناس في هذا البلد والأدباء منهم طبعاً». (ص 94).

إلاّ ان الناقد سليم باسيلا تناول كتابها في العمق وأعلن سنة 1958: **«ليلى بعلبكي: جيل يحترق ليحيا» (النهار**، 23/ 3/ 1958، ص 4). هكذا كان يجري تقديم الجيل الجديد من الأدباء والشعراء في مطلع المرحلة النهضوية الثالثة. الكاتب فينيق، يطير محترقاً، ومن رمادِ كتابته ينبعث. هو الظن بل هو الخيال

---

(1) في الصفحة الأولى من **«أنا أحيا»**: «فكّرتُ وأنا أجتاز الرصيف بين بيتنا ومحطة الترام. لمن الشّعْرُ الدافىء المنثور على كتفي؟ أليسَ هو لي، كما لكل حيّ شعرُه يتصرَّف به على هواه؟ ألست حرة في أن أسخط على هذا الشّعر الذي يلفت إليه الأنظار حتى أمسى وجودي سبباً من وجوده؟».

الثاني، خيال القارىء المضاف إلى خيال الكاتب ـ فيما الحياة هي نفسها ممانعة متواصلة، مقاومة حيّة للموت الآتي من لا مكان، وبلا شكل أو صوت! وتناول عدنان الداعوق كتاب «**أنا أحيا**» في **الأدب** (العدد العاشر، كانون الثاني، 1959). وكتب الدكتور أنيس صايغ في مجلة الآداب (أنا أحيا) صص 59 ـ 61 من العدد السادس (أيار 1958)، والناقد محيي الدين صبحي تناول أعمالها في «البطل في مأزق» و«عوالم من التخييل». وعالج الناقد جورج طرابيشي مسألة «الاستلاب في الرواية»؛ والدكتور عفيف فرّاج توقّف عند الحرية في أدب ليلى بعلبكي، مستنداً إلى روايتها «**أنا أحيا**»، ونبَّه إلى أهمية هذا «**المسار الابداعي**». والدكتورة وداد القاضي عالجت رواية «أنا أحيا» وكذلك «الآلهة الممسوخة) تحت عنوان «الرواية النسوية». وظهرت عشرات الدراسات الأخرى بالعربية وبالانكليزية وبالفرنسية، نذكر منها دراسة:

J. FONTAINE: «Deux romans féminins Arabes à dix ans de distance, 1958-1968» in Comprendre, No 471, sep. 1969, pp. 1-7.

George N, SFEEIR: «The Contemporary Arabic Novel», in Fiction in Several languages, ed. Henry Peyre, Boston, Becanan Press, 1968, pp. 76-79.

لم يسبق ان حظيت كاتبة معاصرة بما حظيت به ليلى بعلبكي في فترة قصيرة، حوالى خمس سنوات من حياتها الإبداعية الجديدة. ومع ذلك، تواصلت هذه النهضة، وأخذت المرأة العربية ـ في ظروف التحرر العربي ـ تعلن حياتها وحرياتها، وتلعن مستعبديها الذين تعوّدوا على تُرهة: «ما للنساءِ وللقراءة والكتابة. . .»!

II ـ نحن بلا أقنعة:

ذات القلم الجديد بالاسم المستعار، ثم بالاسم الأصلي، ما لبثْ أنْ دعت في محاضرة لها سنة 1959 إلى تقديم أنفسنا «**نحنُ بلا أقنعة**» (منشورات الندوة اللبنانية)، من قناع الجسد والملابس إلى قناع الجنس والتحجّب بعادات وتقاليد زال زمانها وتبدّل مكانها، ولم تتبدّل ذاكرة العقلية التقليدية التي تختزنها، بالمثاقفة، جيلاً وراء جيل. من هذه الأقنعة حاولت ان تُخرج ليلى بعلبكي نفسها وجيلَها من النساء والرجال على السواء، إذ ينسى المسجونون ان سجنهم واحد، ولا يختلف باختلاف نزلائه وأجناسهم وألسنتهم وأعمارهم أو ألوانهم! فقد أُعتبرت ليلى بعلبكي طليعة المدافعات، بالأدب، عن قضية الحرية. فهي، كما أسلفنا، «**كاتبة للحرية**» كما ترى الدكتورة أنيسة الأمين؛ وهي بذاتها رمز للدفاع

عن الحرية، ترى حريتها قضيّتها بعينيها هي، لا بعيون الآخرين، من السابقين أو المعاصرين. «بلا أقنعة» يعني أحراراً، صادقين، بلا نفاق وأكاذيب وتزويق. هل هذا ممكن في الشرق؟ في لبنان؟ في كل مكان؟ عالج الدكتور غالي شكري* هذه المسألة تحت عنوانين: «أزمة الجنس» و«الضياع الحائر». وصاح نزار مؤيد العظم: «أضيئي شمعة يا ليلى بعلبكي!» (را: **العرفان**، 1964، العدد 4، صص 362 ـ 364). ووُصفت ليلى بأنَّها ثائرة على العرب أو على الغرب (النهار 25/ 6/ 1958)؛ وأشار أنيس منصور إلى تغيّر اللعبة (المرأة لم تعد لعبة الرجل)، في «يسقط الحائط الرابع» (القاهرة، دار الشعب، 1971).

III ـ الآلهة الممسوخة:

هو عنوان روايتها الثانية، المعدّة لفَلقِ صخرةِ الأدب الجديد. ظهرت في طبعتين عن المكتب التجاري، في بيروت: الأولى سنة 1960، والثانية سنة 1965. هي رواية لا تضاهي الأولى، وقعاً وإيقاعاً؛ ولكنها لا تقلُّ عنها صدىً في الدراسات النقدية الأدبية المباشرة.

سنة 1961، تناولتها بالنقد السيّدة عايدة مطرجي إدريس في مجلة **الآداب** (العدد الأول ـ صص 44 ـ 47)، بعنوان: «نقد وتحليل لرواية ليلى البعلبكي: الآلهة الممسوخة». ذلك النقد جاء في سياق الصراع بين التيار العروبي والتيار الانعزالي في الثقافة المحلية، الصراع الممثل في الآداب وشقيقاتها العربيات من جهة، وبمجلة «شعر» (ثم مجلة حوار) وأمثالهنّ! وفي جريدة النهار كتب الياس الديْري (زيّان): «الآلهة الممسوخة» (26/ 8/ 1960، ص 4)؛ وفي «**الرواية النسائية** 217 ـ 221. كما تناولها محيي الدين صبحي (عوالم من التخييل) ووداد القاضي (الرواية النسوية: الآلهة الممسوخة، صص 166 ـ 167).

IV ـ سفينة حنان إلى القمر:

مجموعة قصص، صدرت للمرّة الأولى عن المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر (بيروت، 1963)، ثم صدرت بطبعة ثانية عن المكتب التجاري (1964). وفي هذا المجال تساءل الناقد رفيق الخوري: «**هل يحق للدولة مصادرة أدب الجنس؟**»، جاء تساؤله في مجلة «**العلوم**» العدد الثامن، آب 1964، (ص 8 ـ 18). ونشرت مجلة «حوار» (العدد 5 ـ 6 ـ 1964): «دفاعاً عن الحرية: ليلى بعلبكي، صص 176 ـ 182 ـ ثم ما لبثت هذه المجلة التي كان يرأسها توفيق

صايغ، أنْ توقفت عن الصدور، بعد انكشاف تمويلها الأميركي من (منظمة الثقافة الحرة). الكتابة النقدية عن هذه المجموعة القصصية، هي أقلّ بكثير من الكتابة عن سابقتيها وهذا قد يكون من أسباب توقّف الكاتبة عن الكتابة الأدبية، أو عن نشر الكتب. تناولها مباشرة محيي الدين صبحي في عوالم من التخييل (صص 89 ـ 113: سفينة حنان إلى القمر). وفي العام 1983، سعت الكاتبة رجاء نعمة إلى بحث في «صورة الرجل والمرأة والنموذج القصصي»، في مجلة **«الفكر العربي المعاصر»** (العدد 23، صص 146 ـ 152).

□ مستقبل «أدب الأظافر»:

بين «الرؤيا المقيّدة» و«أدب الأظافر» ظنَّ نقّاد أدب ليلى بعلبكي أنَّهم لخّصوا، واختصروا، مأساة حرياتهم من خلال مأساتها التي كشفت عن حيويّتها ولو «مذبوحة»! «أنا أحيا»، رواية حقيقية، انطلق معها، وبعدها، مسارٌ إبداعيّ عربي متواصل، تزايدت مشاركةُ الكاتبات فيه، من كوليت خوري وغادة السمّان* وصولاً إلى فاطمة المرنيسي* ونوال السعداوي*... وأحلام مستغانمي*، وقادمات من كل مكان! بلغ عدد الدراسات والكتب النقدية التي تناولت أدب ليلى بعلبكي، حوالى 45 مصدراً ومرجعاً. وهذا ليس بالقليل.

■ «أنا أحيا» مطلب انساني، ضرورة فلسفية ومعرفية لأجيالٍ ما انفكّت تحيا حياتها، لا كما تريد، بل كـ «آلهة ممسوخة». فمَن مسخها؟ ولماذا اختفت من المكتبات أعمال ليلى بعلبكي؟ ومتى تصدر مع الدراسات حولها، في مجلد أو أعمال متكاملة؟

هذه أكثر من تحية إلى كاتبة «الضياع الحائر»، التي شغلتْ النّقاد، وابتعدتْ عن القرّاء، ظناً منها ـ ربّما ـ أنهم ما عادوا يقرأونها. فهذه ايضاً اسطورة اضافية. لا يجوز ان تخرج رواية «أنا أحيا» بالعربية وبالفرنسية ايضاً، من سوق الثقافة العربية، فهي إحدى علامات القرن العشرين، بكل تواضع(*).

(*) أنا أحيا (ص 317، الأخيرة):

«رجعت إلى البيت، كأنني مجبرة على العودة إلى البيت،
دائماً يجب ان أعود الى البيت. أن أنام في البيت.
أن آكل في هذا البيت. أنْ أستحم في هذا البيت. أن يُخبَك مصيري في هذا البيت».

مُنيرُ البعلبكيّ (1918 ـ 1999)

إنسانيّة الروح:

■ كنا نعرفه من قُربٍ في اتحاد الكتّاب اللبنانيين، ومن بُعْدٍ كناشر؛ وفي الحالين، كنّا نسعى للتقرّب من فهم أعماقه الانسانية، الروحية. هو «أبو روحيّ»، وزوجته «روحيّة»، ونحارُ، لذلك، من أين نحاوره حيّاً/ راحلاً. نذكر، أننا كنا، قبل الغزو الاسرائيلي للبنان (سنة 1982)، في زيارة للدكتور جبّور عبد النور* في بلدته بحمدون، برفقة ولده الدكتور انطوان عبد النور (الذي قتله الصهاينة في المنزل نفسه سنة 1982). وبين حديث وحديث، قال جبّور عبد النور: «في إبّان المحنة، محنة الحرب على لبنان كنا في بيتنا في الأشرفية، تحت مطر القنابل والصواريخ. فهبطنا جميعنا إلى الملجأ. وفيما نحن هناك، جاءَنا شخصٌ يسأل عنّا في الملجأ، بعدما علم أننا تركنا الشقة في الأعلى، ويومذاك لم يكن في البال أن يسأل أحد عن أحد. وسلمني الرسول رسالة. فتحتها، فإذا بها كلمة من صديقي منير البعلبكي، ومبلغ عشرة آلاف دولار أميركي نقداً، مع اعتذار عن هذا القدر من الموقف إلى جانبي في تلك الأيام العصيبة. مع العلم ان الحال في غرب بيروت لم يكن أحسن من حالنا، ولم يك لي مال في ذمته»! إنّها بكل بساطة روحانية أو إنسانية منير البعلبكي الوفي للعلم ولأهله؛ غير المأخوذ بهاجس جمع الملايين، بل بإيصال الأدب والعلم والمعرفة إلى الملايين. فهل نجح؟

□ موارد العقل العربي الحديث:

وُلِدَ منير عبد الحفيظ البعلبكي سنة 1918 في بيروت، وفيها تُوفي سنة 1999، (18/ 6)، بعد رحلة طويلة وعميقة في عصرنا العلمي والثقافي. درس في

الجامعة الأميركية حيث أنشأ طلابها **«جمعية العروة الوثقى»** التي تولّى تحريرها برئاسة او إشراف الدكتور قسطنطين **زريق*** (رائد القومية العربية). وتخرّج منها سنة 1938 متخصصاً في التاريخ الإسلامي والآداب العربية، ليعمل في التعليم. وفي العام 1940، انتمى إلى «حزب النداء القومي» السرِّي، وانتدب للعمل في بغداد (كلية إعداد المعلمين الابتدائيين)؛ ثم كلية الملك فيصل في الكاظمية.

ومع انتفاضة رشيد عالي الكيلاني ضد الانكليز في العراق سنة 1941، ارتدى منير البعلبكي ثيابَ الفتوة وحمل السلاح مع الطلاب، وقصدوا المفتي الفلسطيني الحاج أمين الحسيني (المقيم في بغداد) بقصد التطوع، إلاّ أنَّ المعركة انتهت مجهضةً، فغادر بغداد مع عدد من المدرسين اللبنانيين في قطار سكة الحديد (وكان معظم ركّابه من الجرحى). وحين لم يجد له عملاً في بيروت، هاجر منها إلى دمشق حيث عمل ثلاث سنوات (في **الكلية العلمية**، خاصة منيف العائدي). وعاد إلى بيروت سنة 1944 حيث عمل عاماً في التدريس، وتزوّج سنة 1945 من الفلسطينية (روحية حقاق)، القادمة مع أهلها إلى بيروت (منذ 1934).

من التعليم إلى انتاج العلم

☐ منير البعلبكي، المواطن العربي النهضوي، كان الأسرع في جيله، (ما بعد الحرب، واستقلال لبنان، وقيام جامعة الدول العربية، والأمم المتحدة)، إلى التأسيس في العلم، بعد اكتشافه، ربما، هشاشة التأسيس على السياسة وتطبيقاتها في جيله.

سنة 1945، كان من بين مؤسِّسي دار النشر الموسومة باسم **«دار العلم للملايين»**، مع شريك عمره ونضاله العلمي **بهيج عثمان**، ومع أخويه عفيف ومحمد البعلبكي (نقيب الصحافيين اللبنانيين، حالياً). فمنير وبهيج كانا العماد العلمي، بدءاً من التعريب، لهذه الدار الواعدة؛ وكان **بهيج عثمان** أميناً لتحرير مجلة **«الأديب»**، التي كان يصدرها **ألبير أديب**. وقام هذا الثنائي بتأسيس مجلة **«الآداب»** سنة 1953، مع سهيل ادريس*، الذي ما لبث ان استقل بها، عام 1956، عن شريكيه في التأسيس. لكنَّ شراكة أخرى ظلَّت قائمة بينهم (بين دار العلم ودار الآداب)، أقلّه في مجال معجم **المنهل** (لجبور عبد النور وسهيل ادريس)، والذي استقل به إدريس مؤخراً (وجرى شطب اسم عبد النور، عنه، بكل أسف).

المثقّف/ الناشر:

نكهة جديدة للنشر اللبناني والعربي، أضفاها منير البعلبكي على مهنة المثقّف ـ المتدرّج من مهنة كاتب القرءآن، إلى مهنة كاتب السلطان، وصولاً إلى كاتب «العلم للملايين» أو كاتب النّاس، القرّاء من كل لون ولسان ـ؛ فهو متعلّم، رأسماله الرمزي علمه، فيما الرأسمال الاقتصادي يعوزه. من هنا، نراه عاملاً بيديه، هو وشريكه الحميم المترجم والكاتب بهيج عثمان؛ ونراه مستقطباً للأقلام الدقيقة والعميقة، ومعرِّباً للكبار. وكان يقدّم المعرفةَ في مهنته على المال، إلى أن صارت دار العلم في عصره مصنعاً للكتاب، من التأليف إلى النشر والتسويق، وقلَّ نظائره في هذا الميدان، سوى سهيل إدريس إلى حد بعيد (وبشير الداعوق، في دار الطليعة حيث لا يزال يتابع المخطوطات وينشرها، ولو من بعيد).

ماذا أعطى منير البعلبكي؟

I. أصدر سلسلة «علم النفس» في عشرين جزءاً، مترجماً بقلمه عن الانكليزية؛ إلى جانب ترجمات أخرى في هذا المجال، أبرزها: **علم النفس الحديث**، تأليف سرجنت.

II. الإشراف على اختيار الكتب العربية او الأجنبية المرشحة للتعريب؛ فكان الكتاب الأول الذي أصدرته «دار العلم» هو «**العرب**» لفيليب حتي، الشديد الرواج حتى اليوم.

III. التأليف والتعريب في أبواب الرواية والتراث، ومن أبرز أعماله (البالغة نحو المئة كتاب):

- تشارلز ديكنز: **قصة مدينتين**.
- جاك لندن: **العقب الحديدية**.
- هاريت ستاو: **كوخ العم توم**.
- إرنست همنغواي: **وداعاً أيُّها السلاح/ الشيخ والبحر/ ثلوج كليمنجارو**.
- ڤيكتور هوغو: **البؤساء**.

عمل منير البعلبكي عشرين عاماً، ما بين 1945 و 1965، في حقل التعريب، حتى أنشأ وحدَه، مكتبة «قائمة» بذاتها. ثم استفاد من تجربته الثمينة، فانتقل إلى الحقل الموسوعي والقاموسي.

IV. سنة 1967، أصدر قاموس المورد (إنكليزي ـ عربي) الذي جرى قلبه

بالحاسوب (عربي ـ انكليزي، لاحقاً)؛ وصدر في عدة أحجام، وطبعات مستمرة حتى الآن (سنة 1995، في 1328 صفحة، مثلاً، مع **أعلام**).

☐ وفي سنة 1970، بدأ عمله على «**موسوعة المورد**»، التي بلغت 11 مجلداً في 2560 صفحة. وجرى إصدارها للمرّة الأولى سنة 1983، وكانت غايتها «تطوير» «**المورد**» وإغناءه لناحية شرح مفرداته العلمية والفنية والتوسع في تقديم معلومات عن الأعلام والأماكن». (را: جريدة **السفير**، عدد السبت 19/ 6/ 1999، ص 19). (**مؤسسة في رجل**). وفي نشرة (العلم للملايين، 50 سنة) نقرأ (ص 7): «**موسوعة انكليزية ـ عربية**، تُعتبر أضخم مشروع ثقافي ظهر في مطلع الثمانينات من القرن العشرين».

■ موسوعة المورد العربية (لمنير بعلبكي، بإعداد الدكتور رمزي م. البعلبكي)، تقع في مجلدين (1350 صفحة).

■ معجم أعلام المورد (لمنير ورمزي البعلبكي): موسوعة تراجم لأبرز أعلام الشرق والغرب، قديماً وحديثاً (542 صفحة).

ومن المعاجم الأخرى التي اختارها منير البعلبكي وأصدرها مع شريكه العثمان:

- **معجم عبد النور** (فرنسي ـ عربي)، (عربي ـ فرنسي)؛ **والمعجم الأدبي** لعبد النور.

- **قاموس للأطفال**.

- **الرائد**: معجم عربي ـ عربي لجبران مسعود. الخ.



☐ سنة 1984، انتسب إلى «**مجمع اللغة العربية**» (المؤسَّس في القاهرة سنة 1960)؛ فكان يحضر معظم مؤتمراته السنوية ويشارك في إعداد بعض الدراسات الخاصة بالمأثور العربي والإسلامي.

ومن مآثره التعريبية الأخرى، نذكر: كتاب المستشرقة فاغليري، «**دفاع عن الاسلام**». أمّا كتبه الموضوعة، فمنها «**أوراق ثورية**» (128 صفحة)، إلى جانب تعريب «**تاريخ الشعوب الاسلامية**» لكارل بروكلمان، مع نبيه أمين فارس؛ و«**الاسلام والعرب**» لروم لاندو. ويتمادى الحلم، ويبقى الأمل أطول من العمل ومن العمر. فقد شارك في تأسيس وإدارة «**اتحاد الكتّاب اللبنانيين**»، وفي «**اتحاد**

الناشرين»، إلى أنْ أقعده «المرض» عن متابعة الحلم؛ ولكنَّه في آخر كلامه سنة 1992 لمجلة «الوسط» يقول:

«هكذا جعلت من «**المورد الكبير**» هذا، (المشروع الذي ينتظر مَن ينهض به ولو بالكمبيوتر)، معجماً وموسوعةً في آن معاً، لأنني شرحت كثرة من المصطلحات وأضفت إليها أعلام الرجال وتعريفات بالمدن والبلدان والعواصم، فضلاً عن اهتمامي بالأحداث التاريخية والتعريف بالمذاهب الفلسفية والدينية. وإن كان لي من أمنية فهي أن يجعل الله من العمر فسحة تمكّنني من إنجاز هذا العمل على أكمل وجه لأتوّج به حياتي العملية». (م.ن. ص 19).

■ غياب المورد المُنير:

آخر مرَّة زرته في دار العلم للملايين: كان منير البعلبكي مورداً إنسانياً وهَّاجاً، فوق كرسيّ، وبيده قلم لا يتوانى عن التدقيق في الموارد العلمية للعقول الناهضة في هذه الأمّة، التي أسَّس لها منير البعلبكي ورفاقه ومشاركوه الكتّاب والعاملون معه، تأسيساً يثبت ان الفردَ هو الأنورُ في الجماعة، وان الجماعة المستنيرة بأهل العلم، لن تظمأ يوماً، حتى ولو أقدم (هولاكو) مراراً على حرق المكتبات العربية واضطهاد العلماء ونفيهم او قتلهم. لا أعرف لماذا أراد جبور عبد النور، المسيحي، ان يروي لي علاقته الحميمة بهذا المسلم العربي العقلاني، المنفتح؛ الذكي، الصادق، الصبور، الكتوم، والمجاهد في آن؟ لقد تعلمت منهما الكثير في عملي، فتصادقت أكثر مع عقلي. ■

عبد الحميد بن باديس (1887 ـ 1940)
شيخ الثّورة والتعريب

تنشئة الرّجال

■ وُلِدَ عبد الحميد بن باديس سنة 1887 (أو 1889) في قسنطينة بالجزائر؛ درس في جامعة الزيتونة الإسلامية العربية بتونس. شَيْخٌ مجاهد، أو مثقفٌ عضوي، فعّال، يضع الإيمان والتأمل في خدمة العبادة والقيادة. كان مميزاً بفكره وسلوكه في المغرب العربي الكبير (تونس ـ الجزائر ـ المغرب)، حيثُ حظيت فلسفة النهضة والاتحاد بمكانةٍ مرموقة جداً (را: **مستقبل الفلسفة العربية**، خليل أحمد خليل، مجد، بيروت 1981، صص 356 ـ 357). فعلى مدى القرن العشرين شهدت الثقافة العربية المغربيّة تطورات جذرية، أبرزها الانتقال من فكرة **الجامعة الإسلامية**،

إلى فكرة **العروبة**،

إلى **القومية الجديدة** التي تختلف عن الفكرتين السابقتين بارتكازها على **اللغة**، لا على الدين.

وحين اكتفى مجاهد مغربيّ آخر، علاّل الفاسي، بما يمكن تسميته «الأُمَّة الإقليمية»، راهن عبد الحميد بن باديس على أُمَّة عربية ذات ثقافة إسلامية متجدّدة.

سنة 1912 زار بن باديس بلاد الحجاز، وعادَ منها معلناً توجهاً عربياً ـ إسلامياً صريحاً: «نحن لا نهاجرُ، نحن **حرّاس الإسلام والعربية والقوميّة** في أرض الوطن». وباشر في وضع نواة التعليم العربي والإسلامي بهدف «**إعادة الجزائر إلى العروبة والإسلام والقومية**». (انظر، تجربة المساجد في قسنطينة، عند أحمد رواجيّه، «**الإخوان والجامع**، تعريب خ.أ.خ. دار المنتخب العربي، بيروت 1992).

إنَّه من مؤسِّسي الاسلام العربي النضالي. مجاهدٌ في جبّة شيخٍ يحمل الثورة

والتعريب في صدره المنشرح. هدفه الأخير: تنشئة الرّجال لا تأليف الكتب وحدَها، والاكتفاء بمعاركها. فمعركة الشيخ عبد الحميد بن باديس هي، في جوهرها، معركة «**ثورة ثقافية**» وسائلها الأفعال والكلمات الحرَّة الملتزمة. لذا، أطلق سلسلة صحف ومجلاّت نضالية، أبرزها: **المنتقد**،

الشهاب،

الشريعة،

الصّراط،

السنّة المحمدية.

□ جمعيّة العلماء المسلمين:

■ سنة 1931 قام الشيخ بن باديس مع إخوانه ومريديه، بتأسيس «**جمعية العلماء المسلمين**». نواة التجدّد العربي الإسلامي في الجزائر، وأساس «ثورة الجزائر» القومية العربية و«الديمقراطية» أفقاً ومطلباً.

من خلال الصحافة والكتب والمجلات وجمعية العلماء، خاض شيخ الثورة والتعريب معاركَ الأفكار السياسيّة التي اعتنقها، هو وصحبُه، على الأسس الآتية:

ـ رداً على سياسة «الجزائر فرنسية»، أكّد بن باديس عروبة الجزائر المسلمة، فرفض فكرة الاندماج الجزائري بالمتروبول الفرنسي، وأعلن هويّة عربية وإسلامية، مقابل دولة استعمارية قويّة. **الجزائر عربية**، ذات ثقافة إسلامية، وراثية وذاتية. من هنا، كانت انطلاقة المقاومة الوطنية الجزائرية التي حاول الاستيطان الفرنسي احتواءها بالفرنسة الثقافية وبالتجنيس، وبالقوة الاقتصادية والعسكرية. لكن ذلك كلّه باء بفشل ذريع، وكان ثمن الثورة التي بدأها بن باديس بفكره وقلمه وجمعيته، باهظاً جداً؛ ولم يُكْتَب له ان يشهد الفجر الجديد الذي غمر الجزائر بسناهُ في الخمسينات والستينات والسبعينات.

ـ على مدى عمره النضالي، جاهد الشيخ بن باديس لتوطين أفكاره في الذاكرة الجزائرية، المهزومة أمام فرنسا منذ الاحتلال سنة 1830، بعد تتريك وتغريب للشعب العربي الجزائري عن جذور القومية وإسلامه الحضاري. كانت رحلته قصيرة، دامت ثلاثاً وخمسين سنة، لكنَّها حَفَرَت معالمها في ضمير التاريخ الوطني للشعب الجزائري، بعدما جرى فعلاً إرجاع الجزائر إلى العروبة والقومية ـ مع اختلاف لاحق بين إسلام وسلطة، ما زالت تناقضاته تصبغ السياسة بالدماء، خلافاً للمنطق الديمقراطي الذي أطلقه بن باديس في الثلاثينات لمواجهة المستعمر

الفرنسي، وللحفاظ على «شخصية الجزائر الوطنية والعربية».

- الديمقراطية الوطنية قاعدة أساسية للتواصل والتصارع على السلطة ضمن الشريعة (القانون) وحرية العقل (الرأي العام). وعنده ان **الإسلام والعروبة** هما وجها جزائر عربيّة مستقلّة. وحذّر من مغبّة الوقوع في تغالب العروبة والإسلام، والسلطة والجمهور، لأنّ في ذلك هلاك الجماعة، وانهيار الوحدة. لم يخلط يوماً بين الثورة والثورة المضادة، ومن هنا جاء وضوحه في أفكاره السياسيّة وهو يقارع، بلا هوادة، طرفين ينتميان إلى الثورة المضادة - أو الاستعمار:

■ خاض معركة فكرية سياسية ضد **رجال الدين الرسميين**، الذين كانوا في عصره، من مشايعي ومروّجي فكرة الاندماج الجزائري، الجغرافي واللغوي، بالأمّة الفرنسية.

■ كما خاض معارك صعبة، ولكنها حاسمة، ضد **المتصوّفة** العاملين في خدمة «الفرنسيين».

ومع ذلك، لم يحظ هذا الشيخ العروبي والإسلامي باهتمام تأريخي وفكري موازٍ لأهمّيته النضالية. ولولا كتاب محمد الميلي (**ابن باديس وعروبة الجزائر**، الصادر عن دار العودة - دار الثقافة، بيروت) في السبعينات، لما كان بين أيدي عرب المشرق أية وثيقة فكرية مهمّة وعلمية عن حياة وفكر هذا المثقف العربي المناضل في النصف الأول من القرن العشرين.

□ الذّاتي والوراثي:

للمرّة الأولى، توضع في الجزائر نُقاطٌ على حروف الاسلام، ويجري تفريق بين إسلامين: إسلام وراثي وإسلام ذاتي (را: كتاب محمد الميلي، م.س. صص 59 - 60).

فما المقصود بذلك؟ يقول بن باديس:

«الإسلام الوراثي حفظ على الأمم الضعيفة المتمسكة به، - وخصوصاً العربية منها - شخصيتها ولغتها وشيئاً كثيراً من الأخلاق...» ويضيف: «لكن هذا الإسلام الوراثي لا يمكن ان ينهض بالأمم، **لأنّ الأمم لا تنهض إلاّ بعد تنبّه أفكارها وتفتح أنظارها؛ والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر ولا نظر**».

يختار شيخ الثورة الثقافية، الإسلام الذاتي، الذي يجدّد مواصفاته بالآتي:

«أمّا **الإسلام الذاتي** فهو إسلام مَنْ **يفهم** قواعد الاسلام، **ويدرك** محاسن الإسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله، **ويتفقّه** - حسب طاقته - في

الآيات القرءآنية والأحاديث النبويّة، **ويبني ذلك كله على الفكر والنّظر**؛ فيفرّق بين ما هو من الإسلام بحسنه وبرهانه، وما ليس منه بقُبْحه وبُطلانه. فيحيا **حياةَ فكرٍ وإيمان وعمل**».

إنَّه مثقّف إسلامي تجديدي واضح، تقوم فلسفته على مبادىء الفهم والإدراك والفقه، والبناء الفكري النظري، الانتقادي الهادف إلى تحرير الذاكرة الجزائرية من أوهامها وارتهاناتها، وإلى تقويم الحياة العربية نفسها، بتجديدها من داخلها، لتحيا حياة جديدة بالفكر والإيمان والعمل.

الأُمَّة العربية والاسلام:

الأبرز والأعمق في فكر بن باديس، مواكبته للفكر العربي المشرقي في توجّهاته المماثلة نحو تحرير عرب القرن العشرين وتوحيدهم على أسس مشتركة ـ جديدة. من هنا كان تشديده على البدء من جذور الأُمَّة وإسلامها:

■ «هذه الأُمَّة العربية تربط بينها ـ زيادةً على رابطة اللغة ـ **رابطة الجنس ورابطة التاريخ** ورابطة **الألم** ورابطة **الأمل**. **فالوحدة الأدبية** متحققة بينها لا محالة». **ولكن هل بينها وحدة سياسية؟**

■«الوحدة السياسية لا تكون إلاَّ بين **شعوب تسوسُ نفسها**، فتضع خطةً واحدةً تسيرُ عليها في علاقتها مع غيرها من الأُمم، وتتعاقد على تنفيذها، وتكون كلّها حرّة في تنفيذها والدّفاع عنها، كما كانت حرّة في وضعها» (محمد الميلي، ص 71).

■ من هنا كان نزوع الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى تأسيس فلسفة للنضال ضد **التخلف** بالثورة الثقافية والسياسية. يقول **الميلي** (ص 81): «إنَّ عقلانية ابن باديس الاسلامية تختلف عن عقلانية ذلك النموذج من الكتّاب المسلمين الذين يحاولون ان يجدوا لكل اكتشافٍ في الدنيا أصلاً في القرءآن او في الحديث. وإنَّ **نظرته عربية وحدوية**، لأنَّ الاجتماع بالتاريخ عنده يندرج في إطار مزدوج:

ـ بعث الشخصيّة الوطنية.

ـ والاستعانة على توفير الشروط لخوض المعركة ضد التخلّف».

وفوقَ ذلك يقول عبد الحميد بن باديس بشموليّة الإسلام، العالمي مولداً، والمستمر في عصر العولمة؛ **إنَّه الإسلام «الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها»**؛ وهو الإسلام بجميع مذاهبه، لا مذهب واحد، او جملة مذاهب محصورة، كائناً ما كان وكائنةً ما كانت»! (م.ن. ص 93). فكيف ضاق إسلام الجزائر عن عقل السياسة، وضاقت السلطة عن إسلام بن باديس وعروبته؟

الطاهرُ بن جلّون:
التخيّل هو سرقةٌ للواقع

□ البَلَدي الفرنكوفوني:

سنة 1944، وُلِدَ الطاهر بن جلّون في (فاس) المغرب، وعمل في التدريس، ثم في الصحافة الفرنسية (جريدة **لموند**) في باريس. كتبَ باللغة الفرنسية شعراً وقصصاً وروايات، وجرى تعريب معظم أعماله ذات الموضوعات العربية المثيرة. نال الدكتوراه الفخرية من جامعة بلجيكا الكاثوليكية.

■ من أبرز أعماله القصصية والروائية: **جراح الشمس**، **خطاب الجمل**، **أشجار اللوز تموت جراحها**، **قمّة العزلة**، **الكاتب العام**، **الضيافة الفرنسية**، **حرّودة** (رواية، عرَّبها رشيد بنحدو سنة 1973)؛ **الليلة المقدّسة** (رواية، 1978)؛ **ليلة القدر** (رواية، عرَّبها محمد الشّرقي، سنة 1989)؛ **يوم صامت في طنجة** (رواية، عرَّبها د. شفيق السيد صالح، ونشرها مدبولي، القاهرة، 1993)؛ **صلاة الغائب** (رواية صدرت بالفرنسية سنة 1981، وعرَّبها علي باشا سنة 1992)؛ **العيون المنكسرة** (رواية)؛ وأخيراً: «**الحب الأول/ الحب الأخير**»، مجموعة قصص، تعريب روز مخلوف (منشورات ورد، دمشق 1997). ■

الطاهر بن جلّون كاتب مغربي عربي، متميّز بحيوية موضوعاته وراهنيتها، وبقوة توصيله الأدبي وأسلوبه الفرنسي (العربي). حظيَ حتى الآن باهتمام كبير في النقد الأدبي، وفي القراءة العربية المعاصرة (وباللغتين أحياناً). يعتقد انّ التخيّل هو سرقة للواقع، بمعنى ان الكتابة هي محاولة لاقتناص الواقع الحيّ، وإبراز خفاياه، بما يسعف الخيال. يقول الطاهر بن جلّون في توصيف قصصه:

«Le Premier Amour est toujours le dernier».

«في بلدي، هناك شيء ما قد تحطّم في العلاقة بين المرأة والرجل. غابَ الانسجامُ وصار الحبّ يعكس عنفاً كبيراً، وكثيراً ما يُخلط بينه وبين الجنس. ففي حين تقول المرأة: لا يوجد جنس دون حب، يردّ الرجل: ليس بالضرورة!».

أمَّا هذه القصص فهي «لا تتحدّث إلاّ عن الحب، أي العزلة، السر، وعدم الفهم؛ ثم سرعان ما تتحوّل هذه الحاجة إلى بحثٍ عن الذات، لأنّك كي تحبّ الآخر، كي تعطي، يجب ان تحبَّ نفسك قليلاً. ليس الأمرُ بسيطاً في بلدٍ تساعدُ فيه التقاليدُ الرجل على ترسيخ سلطته الصغيرة، في الوقت الذي لا يمكن ان يتم شيء من دون المرأة» (**غلاف الحبّ الأول**).

☐ الحب المجنون بين الواقع والخيال:

«هذه قصة خيالية، تخيلتها في يوم كنت فيه على شرفة الميراج، أسفل مغارات هرقل في طنجة» (**الحب الأول**، ص 7)، أمّا موضوعها فهو قيام شيخ خليجي بتبادل مال نفطه بلحم مغنية او راقصة فتيَّة: «**كانت سُكينة طويلة القامة، في عينيها حَوَلٌ طفيف، يزيد من جاذبيتها. شعرها الطويل الأسود يصل حتى أسفل ظهرها: وكانت تلعبُ به قليلاً حين تتمايل مجاريةً إنسيابات صوتها**» (**الحب الأول، ص 9**).

وبعد سهرة الشيخ، أبلغها: «ستكونين زوجتي يا ابنتي الصغيرة». فرفضت طبعاً ان تبادل الجنس بالمال، قسراً، مع «الخنزير العجوز»، وفي لندن، وقعت سكينة في شباك خادم العجوز الشيخ، وظنَّت انها انتقلت من لعبة الجنس ـ المال كواقع، إلى لعبة الحبّ/ الخيال. ساررت أُمّها بخفايا هذه اللعبة، فأعلمتها بما يلي: «أنتِ كبيرة، لكن الحياة علّمتني شيئاً، شيئاً واحداً، **الحَذَر**. الرجال غير قادرين على الاخلاص، إنَّهم جبناء [...] **الحبّ جميل في الكتب، في الصّوَر، في السينما**. أمّا الحبّ الحقيقي والمهم فهو **حبُّ الحياة اليومية**، هذا الحبّ لا يُحكى عنه أبداً، لأنَّ تصويرَه ليس سَهْلاً، إذا كان رجلُكِ يحبّكِ بعيداً عن أُمسيات العشاء التي تجمعكما منفردين، إذا أظهرَ في أيام الأسبوع القَدْرَ نفسَه من الاهتمام واللطف الذي يظهره في أُمسيات المناسبات، عندها يكونُ ذلك حبّاً» (**الحب الأول**، ص 19).

في خيالها، سُكينة أخذها الحبُّ من أمّها وفنّها، إلى **فوّاز**، اللبناني المهاجر أو المهجّر، الذي لعب حتى الأخير، لعبة سمسار الحبّ أو «قوّاد الفلوس»! لقد تزوّجها لصالح الشيخ العجوز، وأوصلها إليه، إلى «سجن مؤبّد»: «سيدي، ها هو

الشيء المتفق عليه! المهمة أُنجزت!». «وبالتهديد جعلوها تكتب لأهلها لتقول لهم: إنَّها سعيدة، وإنَّها بسبب حبّها لزوجها أقلعت عن الغناء» (م.ن. ص 27).

☐ الأول/ الأخير:

وصف مزدوج لكل ما هو دائم، ثابت خيالاً، مثل الأزل ـ الأبد. هنا الطاهر بن جلّون يجعله وصفاً للحب: «الحبّ الأول هو دوماً الحبّ الأخير، والأخيرُ مُشتهى دوماً. لا أعرف من جسدها إلاَّ الصوت: انفلاتة قلِقة، حارّة ومتغيّرة. الصوت الذي يصلني في ضحكةٍ، تنهيدةٍ أو همسة، تَسمحُ لي ان أتكهّن بشكل الردفين والنهدين، قال لي ضريرٌ يوماً: كل شيء يمكن للصوت أن ينبىء عنه...». (**الحب الأول**، ص 61).

☐ «تُقاس كثافة الحب بانعدام الصبر، أو بأقصى الصبر على الانتظار. في ما يحدث او ما لا يحدث، أعرف أنَّ أجمل شيءٍ هو وقت الانتظار.

☐ «في الحب الأول، كما في الأخير، يساورني الشعور نفسه؛ من شدّة الصدق ونفاد الصّبر، أوشك أن أجرحَ كل شيء...

☐ «لا يجوز وضعُ المشاعر في الكلمات، تلك السلال الجوفاء التي يمكن لبعضها أنْ يحلّ محل الآخر...» (الحب الأول، صص 62 ـ 63).

بهذه الكيفيّة، يفلسفُ الكاتبُ الحبَّ المُختَرع، كالوقت والحياة في غابة الانتظار: «**إنّي حي بفضل الانتظار**، حتى لو كان قطعة من سماءٍ ممزَّقة، قماشياً سميكاً مرصعاً بالنجوم. أنتِ وميضٌ يضيء لي ويلهبني، أنْ أحضنكِ يعني أنْ أنتظرَ وقتاً أقلّ، كل مطلع قمر». (م.ن.). ويتخيلها آتيةً، رسولةً للسحب البعيدة، حبّها الأول «سيكون ببساطة نهْدٍ تام» (م.ن. ص 64).

☐ الجسد في المرآة:

«قيل لها إن الفتاة يجب ان تظلّ عذراء حتى يصل زوجها...

«عندما يحل الليلُ، تنزوي الفتاةُ في الحمّام، تتعرّى، تتأمل جسدها طويلاً في المرآة، تستدير وتتدوّر. تفردُ شعرَها. تتزوق وتتفرّج على نفسها. تغمض عينيها وتدع يدّها تنزلق بنعومةٍ من كتفها إلى عانتها. المداعبة الحلوة والمخجلة. ومن بعدها المرارة والخيبة، أو ببساطة، الخجل والشعور بالذنب. تمسح الفتاةُ المكياج عن وجهها. تعود لإرتداء ملابسها، تُلملم عزلتها في راحة يدها، وتلقي بنفسها في أحد الأسرَّة كي تستعيد ظلالها. تعود إلى الشرفة، وتختار الرجل الذي سيمرُّ بيده

فوق جسدها في المرآة. . .». (الحب الأول، صص 80 ـ 81).

□ الآخر:

ـ «تمنّى **لو أنَّه شخصٌ آخر**، كان هذا هاجسه. ولكنْ مَن الذي لم تكنْ لديه يوماً تلك الرغبة الشديدة بتغيير صورته، بأن تكون له ذاكرة أخرى وعلامات أخرى؟

ـ «الفرقُ أنَّه هو كان طوال الوقت يرغبُ في أن يكون **أحداً آخر**. كان جسدُه يُربكه، صورتُه تُضجره وصوتُه يُثير أعصابَه. كان يتمنَّى لو يستطيع الخروج من جلده الذي يراه واسعاً جداً عليه، والذهاب إلى مكان آخر. لو يستطيع تخطّي جسده والفرار فوق رمال بعيدة. . .

ـ «. . . كان مسكوناً بذلك الآخر، وفيما تبقّى من وقت، كان يتظاهر، يتظاهر بأنَّه يعيشُ ويحبّ. ولكنْ منذ أنْ قالتْ له المرأةُ التي يحبّها: «أنتَ رجلٌ مُربَّط، ولستَ مسلياً»؛ قرَّر أنْ يفعلَ شيئاً، أن يكونَ شخصاً آخر». **(الحب الأول،** ص 101).

ـ «الآن، وقد صار هذا الآخر الذي طالما حلم به، لم ييأسْ من الإيقاع بصديقته: سيكونُ **الآخرُ هو مَنْ ستحبّه، الفنّان القلق**، صاحب الروح الغارقة في الشك وفي الحيرة. أمّا هو فسوف يوافيهما يوماً، عندما يكون الضّياءُ جميلاً، والسماء بالغة التأثير». (م.ن. ص 105).

أمّا صورة الحب في آخر القرن العشرين فيقدّمها الطاهر بن جلّون من خلال **«الحب في باريس»** حيث انتصرت **النسوية**، وصارت المشكلة الجديّة الوحيدة في حياة «مغوي النساء» ـ الغاوي أو الحاوي ـ ليست مشكلة الموت أو الانتحار، بل «كيف يحب النساء» و«معرفة التكيّف مع هذا العصر السريع، الذي تتغيّر عاداته ولا تتخلّى النساءُ عن شيء من شروطهن»: **«الحبُّ كما في رواية، مثل فيلم، مثل أغنية حنين قديمة. الحبّ مثل صباح ضبابي ونديّ، محتشم مثل جريمة عاطفية، مجنون مثل امرأة ضيّعتْ ذكرياتها. الحبُّ في باريس يتّخذ أحياناً ملامح شدّةٍ أو مُصيبة لم تُواسَ. كان يقول ذلك لنفسه وهو يفكّر بجميع تلك النساء الجميلات المستجيبات الخفيفات القائلات، اللاّتي يتسكعن على أرصفة السين واللاتي سوف يَعُدْنَ للنّوم وحيدات هذا المساء»**. **(الحبّ الأول،** ص 121). «إنّه عاشق لجميع النساء، عاشق أبدي وخاسر دوماً» (م.ن. ص 122).

□ رجل طنجة الصامت:

في رواية «**يوم صامت**» يروي الطاهر بن جلّون «قصة رجل غرّرت به الريح ونسيَه الزمن ولاحقه الموت [...]. يبدأ الزمن أو يكاد مع بداية القرن، والزّمن يشكّل مثلثاً في فضاءِ هذا الرجل الذي نزح صغيراً... من مدينة **فاس** للعمل في الريف، في ميليلة ونادور، ثم عاد إلى فاس، وهاجر منها في الخمسينات إلى طنجة مع عائلته». رجل وحيد مع موته، يتخيّله محمولاً على أيدي فتيات لا يهمّهن أمره. وما يهمّه هو، في منفاه وموته الوشيك، هو ان يقيم صداقة بينه وبين أبنائه: «هذا هو فشلي، أراهم أقرب إلى أمّهم من أبيهم، لا عجبَ في الأمر، فأنا العضو الوحيد في حزبي، لكن، لا بأس كنت دائماً وحيداً، وكنت على حق. الآن لم يبق إلاّ ان أشتري حزمة برسيم، وأضعها بجانبي حتى إذا ظنني أحدٌ حماراً، أكلتها» (**يوم صامت**، ص 58).

الرجل الصامت هو الرجل الرائي، الحالم، المتخيِّل «يرى حوله، من كل اتجاه، بنات جميلات، كل منهنّ تمر أمامه وهي تخلع جزءاً من ملابسها... قال لنفسه: وما العيب في ذلك، إنها **مجرّد خيالات**. وليس لأحد، أياً ما كان، الحقّ في أن يمنعني من تخيّل ما أريد تخيّله... للأسف لا يسعني أن أتّخذ صديقة. لهذا أنا **أعيش مع خيالاتي**، وأحياناً يحدث تصادم بين ما هو حلال وما هو حرام. ليسامحني الله، هو الوحيد القادر أن يسيطر على ما يدور في رأسي» (**يوم صامت** ص 86).

■ «حلمت أنّني مت. كل العائلة هرعت إلى البيت، من فاس والدار البيضاء، ومضتْ صلاة العصر ولمْ أُدْفَنْ بعد [...]. لم يكن الحزن يخيّم على المنزل [...] أعتقد، وإنْ كنتُ ميتاً، لا بد أن أبدي رأيي في كل شيء وأقاوم ولا أستسلم. ذلك هو الانطباع القوي الذي خرجتُ به من هذا الحلم». فهل وجدَ كاتبٌ سلاحاً أمضى من خياله الذكي لاختراق واقعه والحلم بواقع آخر كما فعل رجل طنجة الصامت مع الفتاة التي استقرت برشاقة بينه وبين مقود الدرّاجة؟

حسن البنّا (1906 ـ 4949)
مغامرة إصلاح السياسة بالدّين

ابنُ السَّاعاتي:

☐ هو رأس المفكرين العرب المصبورين، أي المقتولين في عصرنا، بسبب فكرهم الإصلاحي او السياسي الانقلابي: أنطون سعادة*، سيّد قطب*، كمال جنبلاط*، محمد باقر الصَدْر*، الخ.

همُّهُ إصلاح الحاضر ببعض الماضي، إصلاح العصر بما سلف ـ من هنا فكرة الإصلاحية/ السلفيَّة، التي قلبها التفكير الغربي المعاصر إلى، أصولية **Intégrisme** على غرار ما كان يجري هناك ما بين غرب أوروبا وشمال أميركا من حِراك فكري ديني ـ سياسي ـ علمي ـ تكنولوجي...

ابنُ **السَّاعاتي**، حسن بن أحمد عبد الرحمن البنَّا، المولود (سنة 1906) في المحمودية من أعمال مديرية البحرية التي شهدت من قبل مولد الأستاذ الإمام **محمَّد عبده** (1849 ـ 1905)، هو بكرُ أبيه الشيخ... «الذي حرص فيما بعد ان يؤكّد أن مولدَه وطفولته قد أحاطتْ بهما هالاتٌ من الخوارق والكرامات» (را: محسن محمد: *مَنْ قتلَ حسن البنّا*، دار الشروق، القاهرة، 1987، ص 52).

بيته بيتُ إمامِ مسجدٍ وخطيب ومأذون، وساعاتي أيضاً، كان يتمِّم مهنته الدينية بهذه المهنة الدنيوية الحديثة جداً: إصلاح الساعات في القرية. هذه المزاوجة في حياة الأب بين ممارسة الدين (موضوعه الماضي)، وممارسة العلم التقني (موضوعه الحاضر ـ المقبل)، تستحق اهتمام دارسي حياة حسن البنّا وفكره، إذْ إنَّها تقدّم بوعي أو بلا وعي أحد مفاتيح شخصيّته التوليفية. فالأب هنا

رمزٌ لثقافة، لجو أسطوري مستديم. فهو درس الأدبَ على يد الإمام الشيخ محمد عبده، وأنشأ مكتبة إسلامية خاصة، ووضع بعض المؤلفات الدينية.

حسن بن الشيخ أحمد البنّا، الساعاتي، كبير خمسة أبناء. درس في **كُتّاب المحمودية** على يد أزهريّ، متشدِّد، امتثالي في الدين والدُّنيا، هو **الشيخ محمد زهران**. ومن مدرسة (الكتّاب) أو التعليم التقليدي، انتقل حسن البنّا، في سن الثانية عشرة، إلى التعليم الرسمي الحديث، حيث جرى للمرّة الأولى وضع تمثلاته للعالم على محك العَصْر سنة 1918، آخر الحرب العالمية الأولى وما شهدت مصر من حركات وتحوّلات سياسية وثقافية وفكرية، كلّها تدعو معاصريها إلى التفكّر والنقد والمصارعة. ففي المدرسة الابتدائية خاض ابنُ الساعاتي تجربة عصره التنظيمية ـ الفكرية، فكان على رأس «**جمعية السلوك الاجتماعي**»، ثم ذهب مع زملائه إلى إنشاء جمعية «**منع المحرمات**»، تمثل أسلوبها الدعائي في توجيه «رسائل تنديد» إلى مَنْ يتجاوزون الحدودَ ويرتكبون المحرَّمات. ناهيك بانضمام الفتى حسن إلى «**حلقات الذِّكْر**» داخل المدرسة، فكان يتصوَّفُ فيها، **ويدور في حلقاتها حول نفسه، خلافاً لعقارب ساعات العصر**، مع رجال قدامى، أكبر منه سنّاً وحُلْماً.

□ الفقيه وإحياء الأصول:

من المعلوم أن القرءآن، كتاب الإسلام التأسيسي هو نقد أصول الفكر في عصره وما قبله؛ وان الفقهاء في كل عصر يسعون بأشكال مختلفة إلى إحياء تلك الأصول بنقد عصرهم من زوايا تجاربهم وتجارب أسلافهم، لكأنَّ ماضيهم مقيم معهم دوماً في حاضرهم. هذا ما جرى التعارف عليه في ثقافة القرن العشرين بأنّه الفكر المسكون بـ «التاريخ»، دون التأكُّد مما إذا كان هو كذلك أو غير ذلك. ومثال على ما نقول، نجدُه في أولى تجارب حسن البنّا الذي التحق سنة 1920 بمدرسة المعلمين الأولية بدمنهور، حيث درس **الفقه الإسلامي**، وعزَّزه بشواهد العصور الخوالي: **حفظ 18 ألف بيت شعر** (على ذمة محسن محمد، م.س. ص 10).

المصدر المُثير لخيال الفقيه السياسي الجديد: هو كتاب «**إحياء علوم الدين**» لأبي حامد الغزالي الذي عاش في عصر الحروب الصليبية (ت سنة 1111 م)، وسقوط بيت المقدس، ولم يكتب كلمة واحدة عن عصره التاريخي. وهذا لم يصدم الفتى حسن البنّا، بل صدمه، من زاويته المعرفية الدينية ـ السياسية، كون الغزالي يقول بوجوب اقتصار التعليم على ما هو ضروري ـ لتحقيق الواجبات الدينية واكتساب الرزق ـ دون ممارسة السياسة، كما سيأتي في تأويل هذا الفقيه

الجديد الذي ترك مدرسة المعلمين الأولية سنة 1923، ملتحقاً بـ «دار العلوم»، حيث خرج منها **حافظاً القرءآن وأحاديث** من السُّنة المحمّدية الشريفة، و. . . **ديوان المتنبي**. ومن دار العلوم، تخرَّج سنة 1927، ليعمل مدرّساً في الاسماعيلية (على قناة السويس، رمز الاتصال والحداثة في عصرنا).

□ الدعوة وتأسيس المواقع:

■ حسن البنّا مفكّر عربي إسلامي متنوّع الموارد، متعدّد التوجّهات، لكنَّه ذو قطب فكروي (ايديولوجي) واضح. فهو مسلم وإسلامي في آن، يأخذ من الخطاب القرءآني والنبوي (الأحاديث والسُّنة) ما يلزمه للتوظيف في حركة سياسية تدعو إلى تغيير الواقع، بتأسيس **مواقع دينية** فيه، تناقضُ مؤسسات أو مواقع حداثية أخرى. فهو يعمل في المدرسة الحديثة، وفي التدريس، ويدعو في **المقاهي** «إخوانَه» المسلمين لكي يعودوا إلى المسجد (أو الجامع)، في محاولة رمزية، نخبوية لإعادة النظر في مواقع المجتمع الإسلامي نفسه، سواء بتشخيص أمراضه وتناقضاته، أم بمواجهة المخاطر فيه وعليه، وإصلاح ذوات البين التي تأكله من داخله.

مؤسِّس دعوة إسلامية، مع «ستة إخوان»؛ ورأس النّواة الأولى للجماعة الإخوانية، سنة 1928، إبّانَ تجلّي الكاتب الشيخ علي عبد الرازق* في كتابه **«الإسلام وأصول الحكم»**، وطه حسين* (الشعر الجاهلي - مستقبل الثقافة في مصر، إلخ).

مدرّس وداعية ومبشّر، أرسى في الاسماعيلية «مواقع الجماعة» حيث أقام للإخوان داراً ومسجداً ومعهداً إسلامياً حرّاً ومدرسة «أمهات المؤمنين». هكذا بنى هرمَه الأصولي: «الإسلام» في مقابل العصر الحديث. ولكنّه حصل على منحة تخصص خارج مصر. . . استعداداً لإكمال الدور المنشود.

سنة 1932، أقام حسن البنّا في القاهرة حيث أسَّس الموقع المركزي العام للإخوان المسلمين، مع حركات متواصلة للدعوة في مديريات مصر واقاليمها، مصحوباً بنفرٍ من إخوانه الجدد. هكذا، كان العملي السياسي يسبق الفكري، بل يسابقه في تغيير ما في النفوس، على أمل تغيير ما على الأرض، مما لم يعد متناسباً مع نظرة أصولية إسلامية بحتة.

الشيخ حسن البنّا، هو «ساعاتي حركة الإخوان»، وساعاتي الإصلاح السياسي الإسلامي، لكنْ على عقارب فكره الديني الخاص. فكان له لقاء وتشاور مع الأكبر منه، والأعرف في أسرار الانتقال من الفكر النقلي إلى الفكر العملي. في **«المكتبة السلفية»**، تعرَّف على مديرها محيي الدين الخطيب، ثم على الشيخ

محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935) صاحب مجلة **المنار** وتفسير القرءآن، (**تفسير المنار**)، وأحمد تيمور، وفريد وجدي.

حدودُ الهويّة والممارسة:

يقع خطاب حسن البنّا السياسي الديني، بين مستويين تاريخيين متكاملين: مستوى «الخطاب الإسلامي» النظري، ومستوى «حركات الإسلاميين» العملية.

فمَن هم «الإخوان» الجدد في معيار المؤسس؟ إنَّهم «روح جديد يسري في قلب هذه الأُمّة ينجّيه بالقرءآن؛ ونور جديد يشرق فيبدّل ظلامَ المادة بمعرفة الله» (رفعت السعيد: **حسن البنّا**، **دار الطليعة، بيروت 1980، ص 65**).

أنشأ للإخوان «فرق العمل» (الجوّالة)، منظمة شبه عسكرية، حوّلها إلى حركة كشفية تفادياً للتصادم بالسلطة (قرار حل الأحزاب والتنظيمات سنة 1937).

حمل لقب «إمام الجماعة» الجديد، وأصدر مجلات: **الإخوان المسلمين**، **النذير**... بهدف التربية الإسلامية (الثورية)، ونشر الدعوة لتجديد المجتمع الإسلامي نفسه في وجه الحداثات الوافدة... ولكنَّه جُوبه من النظام بعداوة قوامها إتّهامه بما هو ليس فيه: «شيوعي، وفدي، جمهوري». إنّه إخواني بكل بساطة، حدود هويته الإسلام الفعّال في عالم فاسد؛ وموقعه فيه: «المرشد العام».

جرى اتّهامه من الانكليز بالتعامل مع دول المحور (المانيا ـ ايطاليا)، كما سيتهم بذلك العلماني القومي **انطون سعادة*** في لبنان، ويُقتلان معاً سنة 1949.

سنة 1936، وفي ظل المعاهدة المصرية ـ الانكليزية، بايع «الإخوان» الملك فاروق وهم يهتفون: «**نهبكَ بيعتنا وأولادنا**».

تُختصر تجربة المرشد العام بثلاث محطات: **الدعوة، التكوين، التطبيق**.

وفي العام 1938، انتقل إلى **العمل العسكري السرّي**، بعدما حدّد فضاء دعوته: «إلى أي شيء، ندعو الناس؟ نحو النور. هل نحن قوم عمليّون؟ المنهاج، المناجاة، المأثورات، عقيدتنا، رسالة المؤتمر الخامس، العقائد، إلى إخوان الكتائب، رسالة المؤتمر السادس، **الإخوان المسلمون تحت راية القرءآن**، بين الأمس واليوم، نظام الأسر ورسالة التعليم، مشكلاتُنا في ضوء النظام الإسلامي، دعوتنا في طور جديد» (را: ي. داغر: **مصادر الدراسة الأدبية، ج 2، الجامعة اللبنانية، 1983، صص 209 ـ 210**).

وفي 12 شباط 1949، جرى اغتيال مرشد الإخوان المسلمين في القاهرة، في بيت جمعية الشباب المسلمين، وجرى اتهام السلطة الملكية باغتياله، بعد 21 عاماً من الممارسة السياسية الصعبة.

□ ماذا بقي من الدعوة الإخوانيَّة؟

■ في مصر، تواصلت دعوة الإخوان، مع **سيد قطب*** وآخرين، وامتدت إلى فلسطين والأردن وسورية ولبنان والسودان، الخ. لكن مضمون الدعوة كما حدَّده البنّا بحدود ثنائية:

«الإسلام عقيدة وعبادة
وطن وجنسية
ودين ودولة
وروحانية وعمل
ومصحف وسيف...»

(مجموعة الرسائل، ص 119)

إنَّما واجهته مشكلاتٌ مختلفة في مرحلة الصراع العربي ـ الصهيوني، الذي جعل القومي أو العروبي، يستبطنُ الإسلامي، ويتقدّم بالصراع من المجتمع حتى الدولة. فجاء الخطابُ القومي العربي ليطرح السؤال المركزي: **ماذا بقي من الدعوة الإخوانية؟** سياسياً لم يبقَ شيء يُذْكَر على صعيد السلطة، واجتماعياً يبقى المجتمع العربي مسكوناً بمستويات صراع أخرى، غير الصراع الاجتماعي والسياسي، نعني **الصراع الثقافي**، وفي صميمه **بعض الصراع الديني الفكري**، الذي ينقلب إلى **التكفير**، وسلاح التكفير، حين لا تعود تجدي الرصاصة ولا الكلمة. يمرّ التفكير الإسلامي العربي في طور خطيرٍ اليوم حيث يخرج السيف مجدّداً من عباءة «فكر ديني»، مضاد للعلمانية والحداثة والديمقراطية، لم ينجح عربياً في إثبات نفسه في المحن الكبرى: **فلسطين**، وخروج الجهاد الإسلامي وفتح من رحم نوى الإخوان: **الجزائر** وتحوّل «حركة الجوامع» إلى مجازر ومقابر جماعية (را: أحمد رواجيه، **الإخوان والجامع**، تعريب خ.أ.خ، دار المنتخب العربي، بيروت). أمّا في مصر، فلا يوجد «إخواني» واحد في مجلس الشعب، كما لا توجد فيه أية معارضة (1999). وفي كل نظام تتراجع «الجماعاتُ» إلى عباءات سلطاتها المحليَّة، كأنَّها ختمت دورها على رأس القرن العشرين، بمعارضة فكرية، اختصرها حسن البّنا بقوله: في الإسلام وضع الله: «**أصحَّ** القواعد وأنسب النظم وأدق القوانينِ لحياة الفرد رجلاً وامرأة، وحلّل الفِكَر التي وقف أمامها المصلحون وقادة الأُمم» (**مجموعة الرسائل**، ص 47). بهذه العموميّات ظنَّ البنّا أنّه سيصادر على الفكر العلمي وعلى مستقبله.

عبد الوهّاب البيّاتي (1924 ـ 1999)
عولمة الشّعر العربي

□ شاعر الحبّ الكلّي:

[لارا أو ليلى أو هندْ... كوني ما شئتِ وكوني خاتمةَ العقدْ].

مع أبي عليّ، عبد الوهاب البيّاتي، العراقي العربي العالمي، المولود في كنف نهر وصحراء سنة 1924 (والمتوفى في دمشق يوم 3/ 8/ 1999)، يتجاوز الشعر العربي جغرافيته القديمة ويتألّق فوق خرائط روحية لا تتناهى إلاّ حيث يبدأ الحبّ الكلي. هو شاعر هذا الحب الكلّي، المضطرب حياوةً ما بين الرَّملة والقطرة، المرأة والشجرة، المناضل والعامل، والمتسامي دوماً في كلمات مسنونة على مِسَنّ الرّوح الأخيرة، لكأنّها ألفباءٌ شعريةٌ، خمَّرها عبد الوهاب البياتي طيلة خمسين عاماً. قضى سنوات تكوّنه الشعري (1924 ـ 1944) في الريف العراقي، قريباً من مسجد الشيخ عبد القادر الكيلاني (بغداد)، فدرس إلى أن تخرّج من دار المعلمين العليا، مجازاً في العربية وآدابها (سنة 1950). عامذاك صدرت مجموعته الشعرية الأولى: **«ملائكة وشياطين»**. فيما كان رائد الشعر العراقي الحديث، **السيَّاب* والملائكة*** يتشابكان على نموذج النظيم أو الشعر التفعيلي (الحرّ)!! مجموعته الأولى عمودية، مع نغم تفعيلي خجول ـ سيكون لحنه الأكمل والأطول في «إلياذة» شعره المقبلة:

عيناكِ باسمتان مثل بنفسج يتفتحُ
في الغاب... في الليل العميق...

(ديوان، ج 1، ص 50)

كان ذلك قبل «انشودة المطر» لبدر شاكر السيّاب:

عيناكِ غابتا نخيلٍ ساعةَ السَّحَرْ
أو شرفتانِ راح ينأى عنهما القَمَرْ. . .

إمارة شعرية خفية

لكنّما «ماركته» الشعرية الخاصة ارتسمت في أعماله، منذ «**أباريق مهشّمة** 1954»، وهو يعمل مدرّساً في المدارس الثانوية، التي فُصل منها بسبب اشتراكه في تحرير مجلة «**الثقافة الجديدة**» واتهامه بالشيوعية ـ التهمة التي ظلَّ ينفيها حتى آخر أيامه، دون ان ينفي صداقته وتضامنه مع نضال الشعب العراقي.

■ عرف البيّاتي معسكرات الاعتقال السعيدية (نسبة إلى نوري السعيد أيام حلف بغداد). . . ومن المعسكرات انطلق إلى دمشق فبيروت حيث أعاد سنة 1955 طبع «**أباريق مهشّمة**»، وغادر إلى القاهرة، بينما كان العمل النقدي الأول والأهم عن شعره، يصدر بقلم الدكتور **إحسان عبّاس***: «عبد الوهاب البيّاتي والشعر العراقي». إنَّها سابقة نقدية كبرى، قدَّمت البيّاتي على سواه من شعراء العراق الآخرين (الجواهري؛ السيّاب، الملائكة، الحيدري، يوسف. . . الخ).

سنة 1956، أطلَّ البياتي بشعره من القاهرة في مجموعة: «**المجد للأطفال والزيتون**». وبعد العدوان الثلاثي، أقام أبو علي مع زوجته «التي حملت معه صليب الألم من منفىً إلى منفى»، في القاهرة رأى فيها بداية حلمه الثوري المشحون بديناموا الحبّ الكلي. . . لكنَّه سرعان ما كان يرى حلمه في أماكن أخرى. فيرحل بشعره وبمعاناته، كأنَّ جسدَه العاشق هو منفى آخر، يعيش من موت. عمل محرّراً في جريدة «**الجمهورية**» بالقاهرة، وأصدر من بيروت «**رسالة إلى ناظم حكمت وقصائد أخرى**» (طبعة 2، المؤسسة العربية، بيروت 1993) ـ تقديم وترجمة لقصائد عن الشاعر التركي، المتوفى سنة 1963).

أمَّا مجموعة «**أشعار في المنفى**» فصدرت طبعتها الأولى من القاهرة سنة 1957. وبعد ثورة تموز/ يوليو 58، عاد إلى العراق حيث تولّى مسؤولية مدير التأليف والترجمة والنشر في وزارة المعارف العراقية. وباللغة الروسية، صدرت الطبعة الأولى لمجموعة «أشعار في المنفى». فبدأ يتعولم نجمُ البيّاتي، فيما راح النّقاد يجمعون على وصفه بأنَّه «**رائد الشعر الحديث**»، بل لكأنَّهم كانوا يبايعونه بإمارة خفية، ما كان يسعى وراءها، كما كان حال سواه (شوقي، الأخطل الصغير، الخ). وتكاثرت عنه رسائل الدبلوم وأطروحات الدكتوراه الجامعية.

وبالصينية، صدرت «أشعار في المنفى»، فيما كانت تصدر له من بغداد «**عشرون قصيدة من برلين**». ومن بغداد إلى موسكو حيث أقام خمس سنوات (1959 ـ 1964) زار جمهوريات الاتحاد السوفياتي (السابقة)، وأصدر من بيروت ديوان «**كلمات لا تموت**» سنة 1961. وباللغة الأوزبكية صدر «**أشعار في المنفى**» (1961)، ثم صدر له «**طريق الحرية**» بالروسية (موسكو، 1962). وباللغة الصينية، صدر «أباريق مهشّمة».

وضع مسرحية بثلاثة فصول، عنوانها «**محاكمة في نيسابور**». وبالروسية أيضاً وأيضاً: «**قمر أخضر**»... وفي ذروة إبداعه وبلوغه العالمية الشعرية: «أسقطت عنه الجنسية العراقية، وسُحب جواز سفره». (الديوان، ص 14). ومع ذلك واصل أسطوله الشعري الخوض في محيطات العالم، فيما كانت مركبته الفضائية تواصل الاختلال في المنافي، فكانت بقية أعماله على هذا النحو:

- ☐ النّار والكلمات، بيروت، 1964.
- ☐ قصائد، القاهرة، 1965.
- ☐ سفر الفقر والثورة، بيروت.
- ☐ أشعار في المنفى، بيروت، ط 3، 1966؛ ط 4، (القاهرة). بالاسبانية.
- ☐ ملائكة وشياطين، طبعة 2، بيروت 1967، (1969، ط 3).

(مع دراسة نقدية: **مأساة الإنسان المعاصر في شعر عبد الوهّاب البيّاتي: ناظم حكمت ـ محمود أمين العالم ـ رجاء النقاش ـ نزار قباني ـ سعيد عقل ـ عز الدين اسماعيل ـ غالي شكري ـ الخ... القاهرة**).

- ☐ أباريق مهشّمة، ط 3، بيروت.
- ☐ المجد للأطفال والزيتون، ط 3، القاهرة. (1968: أُعيدت له الجنسية).
- ☐ الموت في الحياة، ط 1، بيروت.
- ☐ «تجربتي الشعرية»، ط 1، بيروت.
- ☐ عيون الكلاب الميتة، ط 1، بيروت.
- ☐ بكائية إلى شمس حزيران والمرتزقة، بيروت.
- ☐ الكتابة على الطين، ط 1، بيروت.

☐ عشرون قصيدة من برلين، ط 3، بيروت.

☐ يوميّات سياسي محترف، بيروت.

☐ قصيدة طويلة (جزء من ديوان الموت في الحياة).

☐ قصائد حب على بوّابات العالم السابع. . .

☐ كتاب البحر.

☐ سيرة ذاتية لسارق النّار.

☐ قمر شيراز.

☐ مملكة السنبلة. . .

☐ خمسون قصيدة حب، للبياتي، (المؤسسة العربية، بيروت 1996).

☐ بستان عائشة. . . بانوراما «أصيلة» (را: الأعمال الشعرية، 2، المؤسسة العربية، 95).

☐ الدينونة. . .

وأخيراً، لا آخراً، سنة 1998 (المؤسسة العربية، بيروت):

البحر بعيد. . .

☐ أسمعه يتنهّد

مُتُّ من الحياة؛ لكنني ما زلت طفلاً جائعاً يبكي،
كدودة تقرضُ تفاحةً كان هو الموت،
وكالسيرك مهرّجٌ يسرقنا خِلسةً،
ونحن في دوّامة الضحكِ،
طفولتي في يده دمية، حطّمها في ثورة الشّكّ،
. . . إنْ حكَتْ الحياةُ عن بؤسها،
فما الذي عن بؤسنا نحكي؟

(البحر البعيد، شهوة الحياة، صص 5 ـ 7)

☐ العمياء:

عمياءُ أنا
لكنّكَ لو قبّلتَ يَدَيَّا

نظري سيعود إليَّ... (م.ن. ص 11).

حديقة الشتاء: (إلى بلند الحيدري، م.ن. ص 21).

نـنـجـو مـن الـمـوت إلـى الـمـوت ويُـبـدل الـسـتـار فـي صَـمْـت
حـديـقـة الـشـتـاء فـي عـريـهـا (قـديـسـة) قـلـتُ لـهـا: (أنـتِ)
... الـحـارسُ الـمُـتـعـب فـي كـوخـه أشـعـلَ مـصـبـاحَ الـدّجـى الـزيـتـي
فـي مـوتـه عـاصـرَ أسـلافـنـا وقـال لـلأحـفـادِ مـا قُـلـتِ
دجـلـة والـفـرات فـاضـا دمـاً مـن ألـفِ ألـفِ حـيـثـمـا شـئـتِ
(سـومـر) قـلـبـي تـحـت أنـقـاضـهـا قـيـثـارة دفـنـتِـهـا أنـتِ
تـنـاهـبَ الـطّـغـاةُ تـاريـخـهـا وتُـوِّجـوا بـالـدّمِ والـمـقـتِ

☐ الشعر: ينابيع الرؤيا

حوار ذاتي عبر الآخر، استله الناقد السوري **محيي الدين صبحي***، وأخرجه كتاباً (الطليعة، بيروت، 1990)، وفيه يهمس الشاعر: «ضعْ في حسابك ان الشاعر لا يقول شيئاً عن شعره...». ومع ذلك قال، حتى عوالمَ الشعر العربي في هذا القرن: «هذه اللغة الناضرة الفعّالة لا تأتي إلاّ من حب شامل يعزل الشاعر عن العالم ويوقعه في وحشة العشق الكلي التي لا يقضي عليها إلاّ الشعر. هذا العذاب الذي يشعل نارَ الإبداع يجعل صوت الشاعر متميّزاً من صوت المجموع، ومعزولاً عنه، يكتب تاريخ الرّوح:

صوت الشاعر نحيب الكورس يعلو منفرداً
منحازاً ضد الموتِ وضد تعاسات البشر الفانين...
كم هو شريرٌ أنْ يسكنكَ الشّعرُ ويعلو صوتك
فوق نحيب الكورس، منفرداً يأخذ بالألباب.
ـ ما بين الشاعر والكومبارس هذا البابُ المُغلق والمتراس
ـ بدم الشاعر، هذا الحب القاسي. يكتب تاريخ الروح» (م.ن. صص 46ـ 47).

ويطلّ عبد الوهاب البياتي قمر العراق الموجوع، من شاشة التلفزيون في لبنان والعالم العربي، محاولاً توضيح موته في حياتنا، فهل يكفي الخيال لصنع واقع آخر؟

أحمد ع. بيضون (1943 ـ بنت جبيل)
رحلة الخروج من الكتابة إلى الكتابة

الكتابةُ نقضٌ:

☐ يولد شاعراً وأديباً ناقداً في بيوت سياسية مناضلة (آل بيضون وآل شرارة) فيستوي كاتباً، قارئاً مميّزاً، لا تقرُّ له عين، ولا تَهِنُ يدٌ، إلاَّ إلى عقلٍ وجديدٍ أميز. هو ابن المجاهد الآدمي، النائب المرحوم عبد اللطيف بيضون؛ والمولود في بنت جبيل سنة 1943، الشاهد على بندقية والده والآخرين في فلسطين سنة 1948، المتكوِّن في بيروت وباريس، حتى ميتشيغان وسواها. أحمد عبد اللطيف بيضون ارستقراطي الكلمة والبسمة والإشارة، باسمه او بأسماء مستعارة، ناقضَ السياسة والصحافة والتعريب والنقد بنصٍ على نصوص الآخرين، حتى انه أعلن في «مداخل/ ومخارج»: «**إنَّني أكتب نَقْضاً** » (ص 18). فكان هاجسه الأكبر حيثما كتب ونشر او تحدّث، ان يعرف ماذا يصنع الآخرون: «**وإنَّك لا تعرف قوماً ما لم تعرف ما يصنعونه بالموت والزَّمن**». (**مداخل**، ص 24). مُحاور أستاذ جامعي في العلوم الاجتماعية، مراقِب وناقد راديكاليّ، تعلَّم فنَّ الكتابة وما ضنَّ به على سياسة، ولو من باب «سياسة الأصدقاء» كما هو حاله مع خُلصِّه (وضّاح شرارة*، طلال الحسيني وسواهما). بدأ شاعراً، واستوى دكتوراً على عرش أفكار وكتب، وما زال يسعى في المدينة العاصمة وراء كتبٍ وكلمات وأبحاث يستضيء بها في ظلمات المخاض. في «مداخل ومخارج» يقدّم لنا نفسه بقلمه، مبيّناً، بدوره، ماذا يفعل هو الآخر بزمانه وبموته، لكأنَّ النّاس أبناء ما يسيئون، نَقْضاً لما ذهبِ إليه آخرون في قولهم: «النّاس أبناءُ ما يُحسنون». بين الحسنة والسيئة ترعى ظنون،

ويسرح رُعاةُ الفِتن والمكائد بقطعانهم بين هذا وذاك. على هامش كتابه (**الصراع على تاريخ لبنان**)، كتب شعراً ونثراً، في مجلات (**الواقع ـ المرقب**) وفي صحف (**النهار ـ الحياة**، إلخ). وجمع معظمها كُتُباً، بدءاً من «**ديوان الأخلاط والأمزجة**» الصادر سنة 1984 عن مجد (بيروت)، وصولاً إلى «**تسع عشرة فرقة ناجية**» الصادر سنة 1999 عن دار النهار (بيروت) و«الجمهورية المقطّعة».

□ بين الكتابة والكتابة:

من بنت جبيل خرج الشاعر موسى الزين شرارة، في الثلاثينات وهو يعلن: «هربت من العبيد إلى العبيد». فكان لأحمد بيضون مسار آخر: الخروج من الكتابة إلى الكتابة. وحين فُرض على سواه إغلاق أبواب بيوتهم السياسية بعد رحيل آباء سياسيين، لم يفتح بابَه بمفاتيح سواه، فكان كبيراً، وراح يفتح بابه العلمي والأدبي بمفاتيح عبقريته، حتى صار في نظرنا أديباً ومفكراً وباحثاً مميزاً، تحتاج إليه السياسة، ولا يحتاجها بالمقدار نفسه. فوالدُه نائب بنت جبيل لدورات، وبعد الطائف جرى تعيين أبناء نواب متوفّين، فكان هو المُستثنى، على ما له من مزايا ومآثر. وعندنا ليس له أن يأسف على ما فاته في هذا المدار. سنة 1985، صدر له عن مجد، كتابُه الثاني: «**مداخل ومخارج**، مشاركات نقدية، وفيه تناولٌ انتقادي لأقلام وأعلام: فرانسوا شاتليه، ميشال فوكو، هنري ـ شارل بويش، مجلة الطليعة المصرية (جدل اللحم والطماطم)، علي الزّين، وضاح شرارة (... وحدَه في وحشة الخازوق؛ **مداخل**، ص 136) وطلال الحسيني، يقول في (**مداخل**، ص 20):

«الكتابةُ الغنائيّة إذن، وليعجبْ مَنْ يشاء أن يكون الكلامُ اللاحق على «تاريخ الايديولوجيات» أو على مثال الدولة و«المعارضة العميقة»، كلاماً غنائياً. **أتناسى الآنَ تهالكَ اليدين والعينين، في حال الكتابة، على شيء لا يُعرف بعد ما سيكون، ذلك التهالك على جمع المقالة في اليد، تحت العين، وهي لا تزال في الغَمْرِ، ذلك التهالك، تهالك الغريق على انتشاب الأظفار في المقالة، في سطرها الأول، لجرّها إلى الحضن من سطرِها الأخير، أتناسى شقاء الكتابة الآن (بل لعلّي أستحضره) فأكتب ان مطمح الكتابة هو نقيضها أي الطرب». هنا رصانةُ الكتابة تُحيل إلى الجاحظ أو طه حسين، ولكن بحبْرٍ مختلف!**

إن رهافة أحمد ع. بيضون لا تخفي نفسها في نصّ شعري، صحافي،

موضوع أو معرَّب. فكأنَّ قلمَه واحد الحبر، ولا ينكسر عند استدارة أو تغيير إشارة موت أو عبور.

■ في عمله الأكبر، أطروحته للدكتوراه وللكتابة العلمية الإبداعية ايضاً، يلفتنا إلى وحدة المعلومة والكتابة العلمية، حسب منطقِ كاتبٍ مسحور بكلمات يعرف وحدَه جواهرَها، فلا يقلّدها ولا يتقلّدها دون تمحيص: «**الصراع على تاريخ لبنان**، أو الهوية والزّمن في أعمال مؤرّخينا المعاصرين». وضعه بالفرنسية (Le Liban, Identité Confessionnelle) سنة 1984، ونشره بالفرنسية، ثم بالعربية عن منشورات الجامعة اللبنانية (بيروت، 1989). هو بدون شك مألفةُ مشاريعه التفكرية، بل التفاكرية، فيما اكتنز، وفيما كان يدور حول ذاكرته وفاكرته، من صراعات و«**أسماء متزاحمة**»، حول «أرض القوم» في كسروان، و«موتى كسروان»، و«مَنْ هم المردة»، و«من الطائفة إلى دولة الطوائف»، مروراً بالحرب، حرب الأسلحة والفكرويّات، وصولاً إلى الحلم الأبعد (الدولة). «هذا البحث الذي اتخذ ـ بالرغم من رغبة عارمة في التسامح ـ صيغة وثيقة اتهام لا تأنف من التكرار ولا تستعجل النهاية، لا يريد ان يجعل نفسه، في أي حال، فوق شجون الايديولوجيات. هو يبدأ من معاينة واقعة: ان كلام الهويات عقيم وان عقمه مبيد. وهو ينتهي إلى اختيار: اختيار دولة يتقرّر إنشاؤها. والدولة التي هي برسم الإنشاء ليست الدولة ولا الطائفة موثقتين إلى أصولهما. بل لا بدّ من تخيّلها وفاقاً للحاجات، ولا يجوز استلالها من غور الذاكرة ولا استيرادها من وراء البحر. هي لا تواجه الذكريات برفضٍ مبدئي.. إلاّ اذا نسيت الذكريات أنها ذكريات. وهي لا تواجه النماذجِ الأجنبيّة بالرفض ايضاً ما لم يظهرْ منها ما يشي بالميل إلى الاغتصاب. إنَّ صوفيَّة الأصالة مرادفة لضروب من العنف مختلفة، وإنَّ الحداثة مرادفة للتبعية. فعلى الدولة التي هي برسم الإنشاء ان تسلكَ سبيلاً غير المأزق الممتد بين الأصالة والحداثة. **عليها أن تؤسِّس فلسفتها على واقع هو حركة الرغبات الاجتماعية**. فلا يكون رسوّ الاختيار عليها انحيازاً إلى التقدّم، بل شيئاً أبسط من ذلك: انحيازاً إلى الصيرورة». (**الصراع**... ص 442 ـ 443). لا يخفى هذا التمازج العبقري بين الأدب والعلم، وبين القول والفهم، في نصّ لا يستطيع ان يقفز فوقه القرن العشرون من ثقافة العرب وسواهم.

■ الأديب/ الشاعر/ الناقد لا يغيّب نفسه لأجل العالم او المتفلسف. فمنذ (**بيروت، اللقاء**، سيناريو، دار الباحث 1984)، مروراً بالرحلة (**بنت جبيل ـ ميتشيغان**، الدار العربية، بيروت، 1989)، وهو يؤكّد على شاعرية أو غنائية

الكتابة وهدفها الأسمى الطرب (طرب الكاتب بما يكتب، طرب القارىء بما يقرأ). ولكنّه بعد عمله الجليل، (**الصراع...**)، الذي أشّر فيه على مداخل ومخارج الحرب في لبنان وعليه، ارتأى جمع ما كتب بعنوانين، أحدهما مستعار من شاعر حكيم (وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم...)، وثانيهما موضوع لواقع الحال في لبنان: «مسالك في الحرب اللبنانية»، فكان صدورهما ـ بالعربية وبالفرنسية ـ في بيروت سنة 1990 (المركز الثقافي العربي) وفي باريس سنة (Itinéraires... 1993). هنا يوضح ما قصدَه، آنفاً، من وصف كتاباته بالغنائيّة:

«أخيراً... أخيراً لا يصح وصفُ **«الغنائيّة»** على هذه النصوص ـ أو بالأحرى على معظمها ـ إلاّ بقدر ما يصحّ على كثير غيرها مما تُزعم له **«الموضوعيّة»**. ولكنني لا أخفي أنّها كُتبت لغاياتٍ جلّها أنانيّ. ولا أُخطىء حين أضع في رأس تلك الغايات الدّفاع عن النّفْس أو قُلْ الدّفاع عن الكرامة [...]. كان كل نص يُعينني على مواصلة العيش في بيروت ويمدّني بشيءٍ من الزّهو ومن الاحتقار لم يكنْ لي غنىً عنه لتحمّل الحرب» (**ما علمتم وذُقتم**، ص 10).

ويُبدع أحمد ع. بيضون، حين يكاشفنا بأنّه يكتب لنفسه اولاً، كما هو حال كل مبدع حقيقي. ثم ينشر المكتوب لفائدة القارىء. فيضع كرامة الكاتب والسياسي فوق كل إثبات آخر: «**فليس عندي ولا كان عند أبي خادمة اسمها «ظروف» لا بالمعاش ولا بالسخرة**». (م.ن).

■ من بين التراكيب الأبجدية (أبجد. هوز. حطي)، اختار أحمد بيضون (**كلمن**) عنواناً لكتابه الصادر عن دار الجديد (بيروت، 1997)، باعتبارها مُوصلةً ناقلةً، ربّما، «**من مُفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة**». مقالات في اللغة والثقافة هي بنات (أو صبيان) الحرية والصداقة (**كلمن**، ص 18): «وأولى مفاعيل الحرية بالذكر أنَّ القارىء لا يقع ها هنا على أصنام. لا على أصنام شخصيّة (فلا ماركس، هنا، مثلاً، ولا فوكو)؛ ولا على أصنام مدرسية (بل البنيَانية، مثلاً...) ولا على أصنام لفظيّة [...]. وليس المرادُ تأويلَ الاستغناءِ عن الأصنام بأنَّ صاحبَ هذه المقالاتِ قد فتح في موضوعاتها فُتوحاً مُبينة، ولا بأنّه غير مدينٍ بشيءٍ لما جاءتْ به الكتبُ. فإنّما هو مدين للسابقين وللأقرانِ أيضاً بكل شيءٍ تقريباً. غير أنّه حين ينظر في موضوعٍ ما ينظرُ بعينيه ولا يجعل لنفسه دَيْدَناً من محاكاة الغير في المقدّمات، ولا في الطريقة ولا في المصطلح، بل هو يحمل موضوعه على محمل الجدّ، ويُعدّ له ما يناسبُه، ويرى فيه رأيه لا يُثنيه عن ذلك ان يُخالفه مخالف، ولا يغرُّه ان يوافقه موافق» (م.ن. صص 18 ـ 19).

■ هذا كلّه، وما سبقه، لا ينفيان ان يطمح كاتبٌ إلى إنشاء «**فرقة ناجية**»، بالكتابة، تبدأ به، ولا تنتهي عنده. إلى الفرق او الطوائف اللبنانية الـ 18، التي شغلته منذ بنت جبيل ـ عين ابل ـ بيروت ـ ميتشيغان الخ. أضاف أحمد بيضون الفرقة التاسعة عشرة. فجمع مقالاته حول «**معركة الزواج المدني**» في لنان، وأصدرها عن دار النهار (1999) بعنوان: **تسع عشرة فرقة ناجية**، وفي سلسلة «**سجلات**». هذا التوصيف الأخير يصلح عنواناً عاماً لكل كتابات أحمد بيضون، الذي يساجل نفسه، حين لا يعود يساجل سواه. وهكذا امتلأ سجلّه الأدبي بنقد علمي، ثقافي، تعارفي، لأفكار وشخصيّات من عصرنا، قلَّ أن سبقَه إليها سبّاقون. ففي «محترفه» الصامت ينقضُ غزلَه وغزلَ سواه، لكنْ على نَوْل رُوْحٍ، أشفّ من سيف ثغرها المتبسّم!

عبّاس زكي بيضون (1945 ـ صُور)
شاعريّة النّقد والشقاء

□ الراديكالي التائه:

■ من بنت جبيل، حيث الأب زكي المعلّم، ومن جباع حيث الأمّ من آل الحرّ، إلى صُور حيث وُلِدَ عبّاس وأخواه، إلى صيدا وبيروت، حتى اللامتناهي، هو نفسه، كما عرفناهُ دوماً، مشحوناً بما لا يتناهى، بما لا يوصف من حبّ الحياة وكأنّها مأساة كبيرة. فيه طرفة ورامبو معاً. وفيه فوق ذلك نكهته الشاعرية، الأدبية، النقدية، المميَّزة. جديد في نظرته إلى الكلمات والأحياء، ويتجدّد دوماً، حتى لكأننا نخاله ينسى نفسه وينسانا، فنظنُّ به «شراً» أحياناً؛ ولكنّه، في حقيقته المرَّة، يبقى صادقاً، صديقاً، ودوداً، ضاحكاً من الموتِ بألم!

عبّاس زكي بيضون وُلِدَ في صور سنة 1945 مسكوناً بلغةٍ قاسيةٍ، متينةٍ، متماسكة، تضيء بمعانيها دلالات عَصْرٍ بكامله، لم يُشبع نَهَمَ هذا الشاعر الذي ما زال يحلم، مثل أبناء عصره، بأن يأكله «من نهوة قلبه». نعم، نهوة القلب، ارتسامُ أُفقٍ لعباس بيضون الذي عاشَ نصفَ قرْنٍ في سباق فكري، بين القراءة والكتابة، بين الفهم الذكي والإبداع الأذكى.

مُبَكِّر في كتاباته، التي ظلم معظمَها، وطردها من النشر، دون أن يمحوها من ذاكرة أصدقائه، وربّما من ذاكرته هو. ولكنّه غير مبكّر في النشر. فعبّاس الذي بدأ الكتابة في الستينات، لم ينشر كتباً إلاّ في الثمانينات، تحديداً سنة 1982 **(الوقتُ بجرعاتٍ كبيرة)**، ولكنّه نشر معظمَ ما كتب، شعراً ونثراً، في الصحف والمجلات الأدبية والفكرية والسياسية.

درس في صور وبيروت والقاهرة وفرنسا. وحاول الانتقال من الفردية إلى الجماعية، فشارك بنشاط في «شلة ثقافية» قوامها حسين وهبه فران* وهاني مندس وكاتب هذه السطور (وآخرون). ثم شارك في النضالات السياسية مفكّراً ومناضلاً حازماً، فكان وما زال يسعى إلى «النقاء السياسي» وكأنّه ممكن مثل «النّقاء الشعري». يبدو طُهْرانياً، كما يبدو «فوضوياً» لمَن يرغب في تصنيفه. لكنّه في عمقه «راديكالي تائه»: لا يرضى بأقلّ من نبش الجذور، وجعل جذره المميّز في تُربة خلاّقة. في قصيدة «**الوداع**» التي أسقطها، ما زالت ذاكرتُنا ترتجف تحت وقع عذابه المبكّر/ المستديم: «**لا شيء، في النسيانِ تنتحر الحقيقة**»! سنة 1998 نُشرت له في القاهرة (سلسلة آفاق الكتابة، رقم 16) مجموعة مختارات، عنوانها: «**دَعُوا الشقاءَ سالماً». هذا العنوان شيمة عناوينه الأخرى، يؤشّر بقوّة على خصيصته وآفاق مغامرته في الشعر والنّقد، رفضاً لشقاء البشر، الذي يصوّره لنا، بفرح، كما هو.**

□ صُور: قصيدة البحر:

■ سنة 1985، تفرَّد عبّاس ز. بيضون بقصيدة أو بقصة، هي قصته، سيرتُه الذاتية في صور. إنّها مرآته:

«كنت جزيرةً وحصناً وخاناً للمسافرين
لا يتّسع نهارُكِ للبناء، ولا يكفي ليلكِ للأحلام
لم تكنْ نجومكِ كبيرة ولا قمركِ لامعاً
لذا كان بحّارتُكِ يسقطونَ على السلالم
وجنودُكِ يجفون في الأبراج».

صُوَرُ القديمة، التي عشناها معاً، من البوابة إلى الخراب ومدرسة الانكليز والجامع والكنيسة، صور لسان البحر، يستعيدها الشاعر عباس بيضون برؤى عصور وأجيال متشابكة، مجبولة في نبرته الأسطورية الملحمية، التي لا يُجيدها سواه من أبناء عصره:

■ «ها نحن نضيع في أنفسنا، كلما علا البحرُ المسنُّ على سلالمه البطيئة، تخضرّ العينُ ويمتلىء البصرُ بالماء، كلما اتسعت حراشفُ البحر، ونجا الماءُ من دواماته المتربّصة. فأبحر غلى دفة الهواء السكران إلى جهاته الأربع سابحاً على عرف زرقاته الماسيّة. إذ ذاك كنا **نقف والبحر يصخبُ فينا، نتأمله وهو يتسلّق كحصان**، ويطير كجناحين مقبلين من غير ما طائر». (صور، ص 16).

■ **«نعرف بين قليلين: أنَّ النّاس لم يتغيّروا لكنهم يبدّلون دقّة أحلامهم والليل ليس كافياً؛** ان هذا الصباح المرجوم كالوردة الناشفة ليس لنا، والهواء الفولاذي قاسٍ على البصر والشعاع؛ **ان الأفواه محطمة على الوسائد، والقبل مقصوصة من جذورها، والوجوه ملفوحة بالبرق؛** ان الاغمار تتجمّد والناس يبيعون المستقبل بثمن الموت الهادىء على شرفة؛ **وأنَّ الظلام يحرّك النسيمَ تحت المائدة كموت يستيقظ»**. (صور، ص 27).

هذه القصيدة كتبت سنة 1974، قبل الحرب على صور وعلى لبنان. والشّاعر لا يخفي أناه (**مَنْ أنا؟**) إلاَّ لكي يُدثّره في دثار الجماعة «ها نحن نضيع في أنفسنا»: «يخرج البحرُ فنقفُ كنخيلٍ صحراوي. **تجلس الأرضُ على عقارب ساعاتنا وتدور حول إبهامنا. نقعي في ظلّنا. مخبئين السماء تحت عصاً لا ترسم ظلاًّ**. ها هنا يقف كل شيء كورقة الموز، وتنويعات الريح والمطر لا تقع على الذاكرة، أين تكون الأرض؟ تحت كيسنا؛ **أين تفكّر**: على صندوق. تفترق الخطى والبقع بينما يرتجّ تحت الشباكِ الجديدة والأحذية، **روح البحر»**.

□ نقد الألم!

بجرعات كبيرة تفوق الوقت، والعمر الصغير الذي نعيشه، يهجم الشاعر على آلامنا المعيوشة، ناقداً معاناتنا بمعانيها القديمة، رافعاً إلى ضوء الكلمات حبر المواجع، سنة 1987، صدر له «**نقد الألم**» (دار المطبوعات الشرقية، بيروت)، أي بعد خمس سنوات من الغزو الإسرائيلي لصور والجنوب وبيروت الخ، وفيه ذكريات وذاكرة نساء وصديقات وأصدقاء. . . : «كنا ننظرُ إلى بضعة سجناء معصوبين، يتقدّمون وهم يمدّون أيديهم في الفراغ. كانوا بالتأكيد يبحثون عن أيديهم» (**نقد الألم**، ص 11). **وماذا بعد؟**

■ «حين وصل البرابرة صادفوا عصفوراً واحداً، ومأدبةً باردة، فلبوا المائدة وساقوا العصفور. وضعوا الطاولة بينهم وبين النّاس، صنعوا صمتاً يكفي لتربية الأعداء. إنَّنا نشاهدُ قلاعَهم ومراصدَهم وانتصاراتهم. **نعرفُ أنَّ ذلك تماماً ارتفاعُ آلامنا**» (م. ن. صص 12 ـ 13).

■ «الأعداء يتنادون، والمغلوبون يقومون أخفَّ من الهزيمة الثانية. ذكريات نحيلة لا خدوش» (ص 88).

«الذين يختفون خلفَ الكتب سينتهون بأن يخافوا منها.

«دعوا الصخور تنتقل، لا تكفي الأشرعة لتوديعنا» (ص 86).

☐ لمريضٍ هو الأنم؟

بعد ثلاث مجموعات شعرية: «**خلاء هذا القدح**» (1990)، و«**حُجرات**» (1992) و«**أشقّاء ندمنا**» (النهار، 1993)، صدر للشاعر عمله الأخطر وبعنوان عجائبي: «**لمريضٍ هو الأمل**» (عن دار المسار، بيروت، 1997). وكلٌّ منا يتخيّل ان أمله لا يمرض؛ أنّ أمله معافى، فيما آمال الآخرين تمرض وتموت في الحياة. الشاعر ع. ز. بيضون اخترق هذه اللعبة مشخِّصاً مريضه بنفسه، لا باحثاً عن علاج له، بل كاشفاً أسراره التي يخاف من معاينتها، شيمة كلّ مريض، أي كل موجود. أخيراً، رامبو صُوِّر يُبحر معاكساً رامبو عدن (فرنسا)، كاتباً بصوته أصداءنا (ص 82):

«**يمشون أصداؤهم تقفز خلفهم. حين يصلون إلى التلة تلحقهم اصداءُ كلابهم.**

«**يأملون ان ينقذوا أصدقاءهم وحيواناتهم وأن يغدوا معهم أطيافاً لهذه الصخور التي ما عاد يُسمع منها النهر.**

«**ذكرياتهم لا تكفي لكشف وجوه المارّة المسرعين، وخفقانهم لا يستطيع ان يؤخرهم قليلاً.**

«إنَّه الضبابُ يسوقُ التلالَ إلى القاعة، فيما يتوقف كل شيء على أن يُصلحَ الأعرج خطوته قبلَ أن يلحق بالأطفال، والرجل الذي يقف على يديه فوق السياج».



«**عن الأمل**»، فيقول (ص 94): «كرسيّ وحيد متروك لمريضٍ هو الأمل». كان أدونيس يصرخ، بدوره من بعيد: «**هاتوا لي الكرسي**». ويقول (ص 51): «ربَّينا حجراً ونسيناه بين الأحجار، كما يُهْمَل أبلهٌ وسط النّاس، ولطالما أسأنا غرْسَ أحلامنا». وفي حواره مع الفيلسوف الشهيد حسين مروّة*، يقول: «جلست مع ابو نزار أياماً وساعات وهو يتذكّر ويستدعي ويتداعى وأنا أُصغي وأُسجّل. طلبَ مني ان أعرض عليه الحديث بعد صياغته. وقد عرضته فكان يستبقي حلقاته عنده ويعيدها وعليها تنقيحات لا تعدو مفرداتٍ متفرقة. أعطاني بعضاً من صُوَرِ طفولته، شبابه، وهي ثمينة بكل المعاني. ولم تخرج هذه من يده إلاّ وهو مشفقٌ من أن تضيع ولا تعود إليه». هكذا نثره الشعري ونثره النقدي، ومهنة الأستاذ الشاعر، الناقد، الصحافي. وتبقى آفاق الشاعرية الناقدة مفتوحة أمامه، إلى أن يضع فيها كتابه النّقدي المُنتظر منه، في كل حين.

التاء

ت

سعيد تقيّ الدّين (1904 ـ 1960)

الكتّابُ أو زملاء الآلهة

□ نكهةُ الحبْر الأخضَر

«عـدّتـي فـي الـحـيـاةِ عـقـلـي وزنـدي ذاك شـيـخٌ وذاك فـي ريـعـانـه»

(رسائل مجهولة إلى أدونيس، ص 50)

لحبره الأخضر نكهة وجماليّات ومعانٍ في بهاء كلماته، التي لاعبها وصانعَها، إلى أن صاغها في المُشتهى. سعيد تقيّ الدين، المولود في بعقلين (الشوف) سنة 1904، والمتلاشي فجأةً، سنة 1960، في جزيرة أندروز (كولومبيا)، هو أسطورة مزدوجة: أسطورة الشخص وأسطورة الكتابة. كان التنّين: (Leviathan) (أو الذئب العربي) في داخله، فأخرجه إلى مرآة حياته وتاريخه، وراح يصارعه في الكتابة وفي السياسة، (أنا والتنّين)، مذكراته المنشورة بعد رحيله، وفيها نقد للحزب السوري القومي الاجتماعي وللسياسات في مصر وسورية ولبنان.

■ في المعهد الأنطوني، درس مع كميل نمر شمعون، خلال المرحلة الابتدائية، وتصادقا مدى العمر؛ وفي العام 1918، درس في اعدادية الجامعة الأميركية (بيروت)، ثم درس في الجامعة نفسها وتخرّج منها سنة 1925؛ وخلال الدراسة، كان على رأس جمعية «العروة الوثقى»، والمجلة المسمّاة باسمها (سنة 1923).

■ بالحبر الأخضر، أعلن سعيد تقي الدين انحيازه للكتابة (ثم للتجارة، ثم

للدبلوماسية والسياسة)، فيما كان يسعى سواه وراء مهنة المحامي او الطبيب، مدخلاً إلى السلّم الاجتماعي ـ السياسي. وهو لا يجهل ذلك، إذ إنّه سليل بيت درزي، سياسيّ معتق.

وضع في المرحلة الجامعية مسرحيتين:

■ «لولا المحامي»

■ «قُضي الأمر»

كما كتب عشرات المقالات والقصص القصيرة، المنشورة في مجلة «المعرض» والدوريات اللبنانية، السورية والمصرية.

■ هاجر من لبنان إلى الفليبين، من الحضارة إلى التجارة، فجمع مالاً، ولم يقلب المحبرة الخضراء فوق طاولة النسيان. واصل الكتابة، حيث بقي في مانيلا منذ العام ١٩٢٥ حتى ١٩٤٨. إنّه عمرٌ آخر، عاشه الكاتب سعيد تقي الدين كما يحلو له، خارج زمان الطوائف وأحزابها وتقاليدها، وغطس في نهر العروبة حتى المنابع والمصبّات!

■ سنة ١٩٤٤، أسّس مع بعض المغتربين «الجمعية اللبنانية ـ السورية»، ورأسها. ثم عاود الكتابة بعد انقطاع طويل، فوضع مسرحية **«نخب العدو»**، مع مجموعة قصص قصيرة، نُشرت كلها في كتاب واحد سنة 1945. وقبل ذلك، سنة 1942، كان قد بدأ بنشر سلسلة مقالات في مجلة **«الأديب»**، لصاحبها ألبير أديب.

■ ما بين 1946 و 1948، عمل سعيد تقي الدين قنصلاً للبنان في الفليبين، بدعم من شارل مالك (وزير خارجية لبنان السابق) وكميل شمعون (رئيس جمهورية لبنان، 1952 ـ 1958).

■ اعتقله اليابانيون في مانيلا (أثناء الحرب الأميركية ـ اليابانية) لمدّة شهرين. وعشية عودته إلى لبنان، نشر مسرحية **«حفنة ريح»** (مع مجموعة قصص قصيرة أيضاً، ومجموعة رسائل بينه وبين سهيل ادريس*). هكذا اشتهر كاتباً، أديباً، خطيباً، صحافياً، رغم كل أعماله المسرحية، المذكورة حتى الآن، والتي لم تتخذها الخشبة المسرحية نصّاً لأدوار حيّة فوقها!

■ لدى عودته سنة 1948، جرى انتخابه رئيساً لجمعية متخرجي الجامعة الأميركية، وظلّ على رأسها حتى العام 1952 (أنشأ في خلالها مركزاً للجمعية، وأصدر مجلة «الكلية» بالانكليزية بتمويل منه، يُقال إنّه كان أحد أسباب إفلاسه اللاحق، بعد انتسابه إلى الحزب القومي سنة 1951).

□ المنبوذ:

سنة 1950، نشر الكاتب مجموعة قصص قصيرة، بعنوان **«غابة الكافور»**، ثم وضع مسرحية **«المنبوذ»** سنة 1953، التي نالت جائزة **«جمعيّة أهل القلم»** سنة 1955. مسرح سعيد تقي الدين أدبي ـ سياسي من ألفه إلى يائه. فهو كان يوارب السياسة بالثقافة، وكان يقُاربُ السلطة بالحبر و... بالمال! سنة 1954، أنشأ في بيروت (مع الدكتور **بشارة الدّهان** من الحزب التقدمي الاشتراكي): «الجنة كل مواطن خفير» لمكافحة التجسّس الصهيوني؛ وظلَّ على رأسها، بفرعيها البيروتي والدمشقي، حتى اغتيال عدنان المالكي في دمشق (1955). عامذاك، أصدر **«ربيع الخريف»**، وهي مجموعة قصصية جديدة، أتبعها بكتابين طابعهما القول السياسي العقائدي، هما: **«سيداتي/ سادتي!»** و**«تبلّغوا وبلّغوا»** سنة 1957، أصدر مجموعة مقالات اجتماعية بعنوان «غبار البحيرة»، ومجموعة مقالات سياسية ـ اجتماعية: **«غداً نقفل المدينة»**.

■ بالانكليزية، أصدر سعيد تقي الدين ثلاثة كتب ما بين 1957 و 1958، عنوانها الدائم «العالم العربي» **Arab World**، **وفيها عرض ونقد وتحليل لسياسة أميركا في لبنان والمنطقة.** وفي العام 1960، صدر له «رياح في شراعي».

وهكذا، من «نخب العدو» مروراً بـ«المنبوذ»، وصولاً إلى «أنا والتنّين»، بنى سعيد تقي الدين داره الأدبية بحبره الأخضر، بعيداً عن مجازفاته السياسية والتجارية، التي تُحسب عليه، وتُستعمل للطعن فيه! وتبقى مواقفه ورسائله ذات أهمية خاصة، أضاءها الباحث الموضوعي، جان دايه، وأعطانا فرصةً أخرى للتعرّف على هذا العبقري العربي. فحياة سعيد تقي الدين، المحصورة بنصف قرن ونيف. هي أغنى من الأيام التي عاشها صاحبها، إذْ جعلها طويلة، واسعة، ملأى بالصداقات والعلاقات والصراعات مع التنّين ذاته.

□ زملاء لله؟

في رسالة منه إلى السجين عجاج نويهض (٢٤/١/١٩٥١، را: سعيد تقي الدين، لِجان دايه ج ١، منشورات فجر النهضة، بيروت ١٩٩٥، صص ٧٧ ـ ٧٨)، يقول:

«ولكنْ مَنْ تقود؟ وبماذا؟

فلأكنْ صادقاً معك ومع نفسي. ان العظيم العظيم يخلقُ جمعه. **في تاريخ البشر أفراد قلائل أصبحوا لله زملاء، حين ابتدعوا عقيدة وجمعاً.** ولكنّك أنتَ وأنا من عبادِ الله، لا من زملائه.

«وأمّا القادة في المعنى الشائع، فأولئك الذين دفعهم الجمهور، فيما هم يحسبون أنّهم قادوه. قد يكونون في الصف الأول. غير أنّهم المصباح الذي ينشر النّور، لا التيّار الذي يغذّيه بالقوّة، ما دام في الوطن فتوة، ففيه رجاء. غير أنّي أرى فتيان هذا الوطن يصنعون أصناماً، من غير عمد، فيما هم يحاولون تحطيم الأصنام [. . .] لن تنقذ الهاوي من الطائرة مظلّةٌ حُبكت من ألفاظ. اسمحْ لي أن أعيد قولاً سابقاً: «سفينة النجاة لن تسيّرها رياح الهُتافات، ولن تُبحر في أوقيانوس من زبد الأشداق» إذاً، فكيف يُقنع الانسانُ أمّته بأنّه رجلٌ، وهو لا يجدُ قائداً يتبعه، ولا جمهوراً يدفعه، وما هو لله بزميل؟».

☐ نقد العروبة. . . والفتى:

في بيان سعيد تقي الدين الذي أعلن فيه «اعتناقه العقيدة القومية الاجتماعية» (م.ن/ ص 80 وما بعدها) نقد متسرّع للعروبة التي كان يعبدها، ولكمال جنبلاط* الذي كان يناوشه من بعيد. يقول: «واستعرضت المنظمات والأحزاب:

ـ فإذا هنالك عروبة هي، حين تنقى، طقطقة مسبحة وفناجين قهوة، وتندّر بطرائف بالية، ونُكات هرِمة، ومحاولة لعصر قنينة فارغة وشيزوفرنيا، ذلك النّوع من الجنون الهادىء اللذيذ، إذ ينطوي المُصاب على شخصيته، ويُبايع نفسه ملكاً في مملكة الأحلام والأوهام. وهي، أي **العروبة**، في فريقٍ ثانٍ، كبريت من التعصّب الأكّال».

«. . . وفي الزمن الأخير، قيل لفتى إنّه نبيّ، فراح يفتّش عن رسالة، ويلملم بخرقة مرقّعة من مختلف الأنسجة والأمزجة، تمتص ما تسرّبَ من براميل العقائد، ما تفسّخ منها وما تكسّر، **سائلاً عديم اللون والطعم والفعالية.** ولكان عديم الرائحة لولا ان رشّت عليه حفنة من بهارات الهند وفلافلها. هذا الخليط صبّه فتانا في قالب إقطاعية وبلبلة تفكير، ونادى به على الناس انه اشتراكية تقدمية تكفل الشفاء من الأمراض جميعها. وقد يكون أقربَ الأشياء التي تشابهه، كيس الخيش الذي نستورده من الهند، والذي لا يقف إلاّ حين يمتلىء بمحصول غريب عن وعائه، على أنّ في أعلاه من الشيوعية زيحاً أحمر».

هذا نموذج للرومانسية الأدبية التي لا تخدم السياسة ولا الأدب!

■ «يتسابق الناس، اليوم، في هذا البلد إلى التخلّص من شيئين: ورقة المئة ليرة المزوّرة وكمال جنبلاط. كلاهما تداولهما الناس طويلاً، حاسبين ان لهما قيمة». مع العلم ان كمال جنبلاط هو أوّل مَن دافع عن الزعيم أنطون سعادة*، وأعاد لحزبه الترخيص سنة 1970، حين كان وزيراً للداخلية، وقبله حزباً رفيقاً في الحركة الوطنية اللبنانية. فهل كان سعيد تقي الدين حزبياً، حقاً، ولماذا طُرِدَ من حزبه؟ (را: ج 3، **سعيد تقي الدين في الحزب القومي**، لجان دايه).

□ مراسلات سعيد وأدونيس*:

في الجزء الثاني من «سعيد تقي الدين في الحزب القومي»، رسائل منه إلى أدونيس. نقتطف منها:

I. حضرة الأديب المحترم والشاعر الفطحل أدونيس بك، حفظه الله.

[...] يجب أن تقرأ من الله وطالع. لا تكتبْ إلاَّ الشعر، إبتعدْ عن النثر. لقد دوختني بعد قراءة مقاطع لك في «الجيل الجديد» (مجلة الحزب القومي في دمشق)، (سعيد تقي الدين، ج 2، دار فجر النهضة، بيروت، 1997، ص 36).

II. «الرفيق أدونيس، وصلتني هدية سواكير (العدد يبقى سراً) من الرفيق رشيد الرسامني. أرسل منها ثلاث خرطوشات، وهذا أكبر عمل ثقافي قامت به عمدتكم. أرجو توزيعها على الرفقاء. هي تبغ. هي نبع. وهي لحظة فاقتحمها واغتنمها، كل شيء بعدها، لغوٌ رماد. أشعلوها. دخّنوها. دمّروها. إنَّها رمزُ الظَّفر. وإذا برحَ فيكم نجمُ نحسٍ أو ظَفَر. نشتريها. بأبيها ـ شرط أن ندفع في ليل القَدَر». (م.ن. ص 40).

□ إلى نزار قباني، بيروت 10/ شباط/ 1940.

«أخي نزار... ليس في الأدب العربي المعاصر إلاَّ الشّعْر، وغير الشعراء بالونات ارتفعت لأنَّها منفوخة. ولا أعرف في الشعر المعاصر قصيدة أثمن من سامبا. هي حَدَثٌ أدبيّ أهنّئك به فخوراً. بقي ان تخبرني في أي ضيعةٍ من ضياع لبنان ولدتَ؟ يدي إلى قلبي. سعيد». (م.ن. ص 47).

النهضة الوحيدة:

حلمه أن ينتقل من النثر إلى الشعر، فحاول سنة 1925 ما بين بعقلين والفليبين، وهنا بعض شعره:

«ألـم أُعـانـي الـخـطـيـرَ مـن أمـرِ دهـري

وأشـيـد الـوطـيـد مـن أركـانـه؟
فـإذا أخـرسَ الـزّمـانُ لـسـانـي
فـدويٌّ الأعـمـالِ فـي آذانـهِ مـا تُـرى حـدَّثـتْ رُواتـيَ، بـعـدي،
إذ رمـانـي الـتـاريـخ فـي مـيـزانـه؟»

(م.ن. صص 50 ـ 51)

إنَّك كاتب النهضة الثقافية العربية، وأديبها الألمع في طورها الثاني، وان حضورك الحرّ ما زال وهّاجاً، ولو من بعيد؛ فها نحن نقرأك آخر العصر، كأنّك الآنَ كتبت لنا بحبركَ الأخضر ما كتبت: «هذا الأمر لا يفهمه الأميركان. ولا يريد أن يفهمه بعض الذين يصوّرون مشاكلنا للأميركان. من المشجّع ان الأستاذ [الدكتور فيليب] حتي اجتمع إلى العقيد الشيشكلي. إذ إنَّ العقيد يمثل في العالم العربي النظرة الصحيحة حيال «إسرائيل»، ولهُ في السياسة الخارجية الموقف المتحرّر المنطلق. ولكننا، وزيارة الدكتور فيليب حتي في صيف 1947 ماثلة لدينا، وخيام اللاجئين تحت أبصارنا، قد نتكهّن من غير معرفة، ما قد يكون العقيد الشيشكلي أدلى إلى أستاذنا العلاّمة حتي [...]، فنقول: كل صلح مع اسرائيل، كل فكرة بصلح، كل تلميح بصلح هو خيانة قومية. الصلح انتحار...» (**سعيد تقي الدين، ج 3، دار فجر النهضة، بيروت 1999، صص 268 ـ 269**). (را: سعيد **تقي الدين، المجموعة الكاملة**، 6 أجزاء، دار النهار، بيروت 1970، دار النهار، بيروت 1970).

غَسّان جبران تويني (1926 ـ): حلم الحرية الكاملة

☐ أدبُ الصحافة الحُرَّة: سرّ الحرف المكتوب:

عدّة أجيال في جيل واحد، اسمه غسان جبران تويني. الإبن سرّ أبيه، سر مهنته، أمله في استمرار «ثقافة الحرف المكتوب». والده جبران (1890 ـ 1947) من قبيلة توين، الأرثوذكسية العربيّة، أهداه المحبرة الصحافية، وتاجّها اللبناني: «النّهار». وُلِد غسّان سنة 1926، واعتنق الفكرة القوميّة السورية، وتولّى رئاسة تحرير جريدة «النهار» سنة 1948. هو بين قلائل من كبار المبدعين العرب في الكتابة اليومية، او «أدب الصحافة». نذكرُه مع كوكبة معاصرة، طليعتها **محمد حسنين هيكل**، والألمعي الدائم **طلال سلمان**. فالصحافةُ بنظره همٌّ أكثر مما هي إرث. ولذلك حمل همّ مهنته وحفظ أسرارها، واعتبرها عزّ الحاضر، كأنّها الحياة. غسّان تويني هو البطل الإلياذي الصامد، منذ نصف قرن، كاتباً عصرَه من كل زواياه، ناقداً، مفكّراً، مفلسفاً... جامعاً في شخصه ما بين الصحافة والسياسة (النيابة والوزارة)، والدبلوماسية، مدافعاً عن الحرية وعن حق شعبنا في الحياة.

الشاعر **أنسي الحاج*** يخاطبه في مقدمة «**سر المهنة**، دار النهار 1995» (ص 13):

«نصف قرن مع غسّان تويني، نصف قرن من صوت صارخ في صحراء الحرب والسلم، لرنينه وقع الفناء والديمومة معاً: فناء كتابة المناسبة بانطواء مناسبتها، وديمومة الموقف الفكري والكياني وطعم ما وراء الظواهر.

«ومن الخبر الزائل يستخلص المعنى الدائم، ومن الحاضر العابر روح التاريخ أو المثال.

«نصف قرن وهو يسبر غورَ الكلمات ولا يزال يحسبها ملأى. الأصدافُ، يراها عامرةً باللؤلؤ، بالذّهب والنّار...

«... شخصيّة «وحش صحافي» تنطوي على حاكم زائد معارضاً، وعلى وجدان شعبي يحترقُ بقلقهِ ويستضيء بطموحٍ لا يهدأ، ويحث لا يرتاح عمَّا يعتقد أنّه الأفضل. شخصيَّة إغريقية بفكر أوروبي وبراغماتية أميركية ولغة عربيّة يضيقُ بها، فلا يني يوسّعها».

□ سياسة الصحافي... وأدبُه:

الصحافة كما مارسها غسّان تويني هي مهنة النّقد، الاعتراض والممانعة. وكلما اعترض الكاتبُ، شايعتهُ **معارضة**، فصارَ منها أو صارت منه. مسيرة غسَّان، منذ جامعة هارڤرد إلى اليوم، هي هذه المعارضة الدائمة لأجل «**نهار الحرية**»، التي جمعت حولها أقلاماً متنافرة ومتناقضة ايديولوجياً، لكنّها مغمَّسة في محبرة خضراء مشتركة، هي «محبة الديمقراطية». سنة 1948، لوحق غسّان أمام القضاء العسكري بتهمة نشر أسرار «مفاوضات الهدنة» مع إسرائيل؛ وفي 9 تموز 1949، لوحق أمام القضاء العسكري، وسُجن ثلاثة أشهر. في 27/ 2/ 1950، حُوكم تويني أمام المحكمة العسكرية وجرت تبرئته. في أول آب 1950، مثلَ أمام المحكمة فحُكم بالسجن شهراً، وبتعطيل جريدة «النهار». سنة 1951، دخل السجن بسبب مقاله «**بدنا ناكل جوعانين**». شارك في تأسيس «الجبهة الاشتراكية الوطنية» ـ مع كمال جنبلاط وكميل شمعون، الخ. وفاز بالمقعد النيابي في الشوف، ممثلاً للحزب القومي السوري الاجتماعي. في 30 أيار 1952، نشر النائب كمال جنبلاط مقالاً في جريدة «الأنباء»، عنوانه مثير: «**جاءَ بهم الأجنبي فليذهب بهم الشعب**»، فلوحقت الأنباء مع الصحف الإحدى عشرة التي أعادت نشر المقال. سنة 1953، أُنتخب غسان تويني نائباً عن العاصمة، بيروت. وفي 31/ 1/ 1954، تزوّج ناديا حمادة (من مواليد 1935) زواجاً مدنياً في أثينا. سنة 1957، سقط في انتخابات بيروت، وفُصل من الحزب القومي. سنة 1964، اشترت «النهار» امتياز جريدة (Le Jour)، وأعادت إصدارها برئاسة بيار إدّه. تدرّجت النهار في إصدار ملاحقها، من الملحق الأدبي إلى خمسة ملاحق. سنة 1967، جرى تعيين غسّان تويني سفيراً لمهمة في أميركا والأمم المتحدة. وفي 1970، جرى تعيين تويني نائباً لرئيس

مجلس الوزراء ووزيراً للإعلام والتربية (ثم استقال بعد مئة يوم). سنة 1971، تعيين تويني ممثلاً شخصياً لمدير اليونيسف وسفيراً في مهمة خاصة في الخليج. في تموز 1975، يشارك في حكومة ائتلافية برئاسة رشيد كرامي. وفي مطلع العام 1976، الرئيس الياس سركيس يكلّفه بمهمة سياسية ـ اقتصادية في الولايات المتحدة الأميركية، ثم يعيّن في 23/ 9/ 1977 مندوباً دائماً وسفيراً للبنان لدى الأُمم المتحدة. سنة 1983، يفقد شريكته الشاعرة ناديا تويني، ويصدر في باريس كتاب «**حرب من أجل الآخرين**». سنة 1990، تولّى رئاسة **جامعة البلمند**، وعيّن ابنه جبران تويني مديراً عاماً مناوباً لشركة «**النهار**». **فهل طلّق السياسة اليومية، منصرفاً إلى الكتابة الافتتاحية في النهار، وإصدار سيل من الأعمال؟ هذا ما تؤكّده لنا مسيرة أدبه الصحافي منذ التسعينات حتى الآن.**

لا شكّ أنّ كتابه «**سر المهنة**... وأصولها»، الصادر في سنة 1990 عن دار النهار (التي غيّرت رمزها الديك الذي يصيح، بديك اسطوري، هو الحصان ـ الطائر Pegasus الذي يمتاز جسمه بأنّه ذو وجهين انسانيّين، لعلّهما قناعان مسرحيّان، واحد ضاحك للهزليّات، وآخر عابس للمآسي، صورتي الحياة والأدب)، هو الأوفى على صعيد التعريف بهذا القلم الأدبي المتعملق، الذي يصفُ الصحافي بأنّه «**إنسان من ورق، ودم من حبر**». قال في زميله الخصم، كمال جنبلاط*: «سلام في بلد الحرب»، لمناسبة نيله جائزة لينين: «فيا حليفي حيناً، وخصمي حيناً، وصديقي في كل حين، تجد اللبنانيين اليومَ يفرحون فرحاً حقيقياً بالتكريم الذي تنال، يفرحون بأن تكون أنت بالذات أوّل عربي غير ماركسي ولا شيوعي ينال هذه الجائزة؛ وفي ذلك ما فيه من دلالات الانفتاح السياسي والعقائدي والحضاري». (**سر المهنة وأصولها**، ص 146). إلاّ أن الأكمل في بابه هو كتابه الثاني: «**سر المهنة وأسرار أخرى**» (**النهار**، 1995)، حيث يكشف التواصل بين سرية المهنة وأسرار السياسة، مفصّلاً الفوارق بين **صحافة التحقيق وصحافة التحليل**. هل نسينا ان غسّان تويني بدأ شاعراً بالفرنسية سنة 1943 في مجلة «الروڤو دي ليبان» وكاتباً بالفرنسية (وبالانكليزية ايضاً). **لا يوصف هذا المتنوع، الأثري، المؤثّر في عصره ومعاصريه بما لا يُحْصَر. فهو من أشعاره إلى رسائله وخطبه ومقالاته، وندواته ومحاضراته ومناظراته... كتاب ساحر، لا تنتمي حروفه ولا تستقر محابره ومطابعه.** في «رد على مقال «شحرور الوادي في الغربال» (**الجديد**، 1942)، يرى غسان تويني ان على الناقد «أن ينقده بالنسبة إلى الكمال كما فُهم في ذلك العَصْر. فأدب الشحرور هو رمية نحو كمالنا، نحو الكمال

عموماً، أو قلْ إن شئت هو أولى خطوات الزجل التي وصلتنا، تلك الخطوات التي تلاها ميشال طراد* وأمثاله، وسيتلو هؤلاء ـ وكلنا يأمل ذلك ـ جماعة «لغة الحياة» و«أدب الحياة» فيقدّمون لنا آثاراً يصح لنا ان نقيسها بالنسبة إلى ما نراه الكمال. . .» (**سر المهنة وأسرار أخرى، ص 126**).

☐ تعريف الثقافة العربية المعاصرة:

في 10/ 11/ 1994، حاضر غسان تويني، مفتتحاً أعمال «المجمع» الثقافي العربي في الجامعة اللبنانية، بعنوان: **الثقافة العربية والقرار السياسي**؛ متسائلاً عن تعريفنا للثقافة العربية المعاصرة، فكتب: «من حيث الجوهر ـ الجوهر الذي يملأ القوالب الشكلية لثقافات متنوعة التقيناها في نزهتنا بين المفاهيم ـ **الثقافة العربية ثقافة دينية** في صراعٍ داخلي دائم مع تعدديتها الأصلية. هي من هذا المنظار **أسيرة مثلّث تاريخي، يحدُّه جنوبياً الحنين إلى الشعر الجاهلي، ويحدُّه شرقاً علم الكلام والتفسير وكل الفلسفة الموروثة من الإغريق عبر النصارى، أمّا غربه فتحدّه المفاخرة بالأندلس والتّوق إلى بعثها حيّة**. فهل نستغرب، وحالتنا هذه، أنْ يعكس ما نسمِّيه القرار السياسي اضطرابنا الثقافي، بل تمزّقنا العقلي والنفسي؟» (**سر المهنة وأسرار أخرى**، صص 529 ـ 530).

I. رسائل إلى الرئيس الياس سركيس:

■ مهنة الصحافي ـ الدبلوماسي ما بين 1978 و 1982، يلخّصها غسّان تويني في كتابه الصادر، بهذا العنوان، عن دار النهار (بيروت ـ 1995). هنا نموذج من رسائله الدبلوماسية: «تلك هي بسرعة بعض مظاهر الحراجة والاحراجات التي نعيش، والخيار في النهاية: أي لبنان نريد، كما ردّدتم فخامتكم، وردِّد من بعدكم، بمعنىً آخر، الآخرون. لذلك، المطلوب نهائياً مبادرة قياديَّة من جانبكم انطلاقاً من البقية الباقية من رصيد لبنان، أو يأخذ كل فريق حصّته من «التركة» قبل أنْ يدفنوا الميت، ويقترعوا على ثيابنا. كم أنا تعيس لأنَّني لست إلى جانبك في هذه اللحظات الصعبة، ولكن ربما كان في وسعي هنا المساهمة أكثر بالصراخ إن لم نقل بالإنقاذ. أصلِّي لك وللبنان، أعطاك الله كل قواه ورعايته». (**رسائل**، صص 5 ـ 6).

II. القرار 425 (المقدمات، الخلفيات، الوقائع والأبعاد):

■ هو الجزء الأول من مراسلاته الدبلوماسية ما بين 1977 و 1978 (حقّقه وقدّم له العميد الدكتور فارس ساسين؛ صدر عن النهار، بيروت 1996). وهو

قرار ينص، سنة 1978 على انسحاب قوات الاحتلال الاسرائيلي من أرض لبنان بلا قيد أو شرط، وعلى الفور. حتى العام 1999، لم تكن قد انسحبت بعد. أمّا غسان تويني «القومي» فهو تلميذ العروبي **قسطنطين زريق***، وهو يصف نفسه بأنّه عربي أرثوذكسي، لبناني الخ، هنا في أدبه الصحافي يربط الوثيقة بالتورخة، والتاريخ بالسياسة والدبلوماسية. في العام 1998، حاضر غسان تويني عن لبنان والأُمم المتحدة وقضية السلام، متسائلاً إن كان «القرار 425» مأزقاً أم حلاً؟ سنة 1978، أعلن الصحافي السفير من الأُمم المتحدة: «دعوا شعبي يعيش»، وما زال يواصل الصراخ نفسه، ولو بكلمات أخرى: «من هنا انتساب صرختنا المتكرّرة أبداً: «اتركوا شعبي يعيش، إلى صميم الميثاق الذي يكرّس حق الشعوب في العيش بسلام، متحرّرة من الخوف من الحروب». ودعوة الرئيس الياس سركيس في 23/ 9/ 1978: «**ان لنا على المجتمع الدولي حقاً في السلام، بنسبة ما هو المجتمع الدولي قد تسبَّب في حروبنا عندما نقل صراعاته إلى أرضنا، فكان عذابنا عنه، وخرابنا منه**». (غسان تويني، لبنان والأُمم المتحدة، النهار 1998، ص 6 و 61).

III. ويتابع غسان تويني مقالاته ومحاضراته: قراءة ثانية في القومية العربية؛ ثم «**محاضرات في السياسة والمعرفة**»، (النهار، 1997)، هي مجموعة محاضرات ألقاها ما بين 1950 و 1993. من «**قضية الشباب اللبناني**» (سنة 1950)، قوله: «إنَّ مهمة الشباب الأولى هي زحزحة هؤلاء الذين كانوا يحكمون باسم كل الفلسفات، والذين ـ وقد اضطررناهم أنْ يحكموا باسم فلسفة ـ أبوا إلاَّ أن يحكموا باسم فلسفة التعسّف والضغط على الحرّيات، وكأنَّهم باتوا يشعرون بقرب انتصار الشباب عليهم، وقل انتصار الوقت... الانتصار المحتوم [...]. إنَّ معركة الشباب في سبيل الدولة الفضلى ليست اذاً معركة سياسيّة بحتة، بمعنى السياسة الصافية، إنّما هي معركة بناء المجتمع: إنها معركة تحضير وتمدين...» (**محاضرات**، صص 25 و 28).

لجنة التضامن اللبناني الفرنسي، دعته في 5/ 6/ 1997، للمحاضرة في مجلس الشيوخ الفرنسي، عن إعادة إعمار لبنان، فاستعمل الترميز الأدبي، مؤكّداً في أسلوبه اليومي، على ما هو أثبت وأصلب: الأرض وإنسانها اللبناني، المتموّج في ظلال «الأرز والنخيل»، وهما «رمزان للصبر اللامتناهي لدى الشعوب التي تُغنيها مواردُ تاريخها».

❀ ❀ ❀

هو كالهواء، على اختلاف أنواعه. ضروري كملح الأدب الصحافي. لا يستطيع أحد حصره في آلاف مقالاته وندواته ومناظراته ومحاوراته... ومع ذلك ظهرَ في عصرنا. لم يؤلّف كتاباً بعينه، لكنّه يبدو مشاركاً في أكثر الكتب الثقافية العربية من حيث توهّجه ونقده لمعاناة بلده ولمعاني الياذته. غسّان تويني الذي خرج من بيضة الشّعْر، رحلَ إلى بيضة الحياة الواسعة كأكوانٍ لمّا تتكوَّن، وجعل حدودَ وطنه، الله، اللامتناهي. شاعرٌ مؤمن، جعل الكتابة اليومية طقساً لحياة تتجلّى بنهارها المميّز من ليل الموت والتجربة. وككلّ «نهاريّ» يكشف فلسفته السياسية بخياله الحرّ، المتحرِّر، ولا يستسلم لحاكم، أو لا يماشي حكماً، يختلف معه في حلمه: **الحرية الكاملة**.

الطيِّب تيزيني:
ما وراء «التراث والثّورة»؟

□ ردّ الديني إلى الاجتماعي:

■ الكاتب والفيلسوف التقدمي، العربي السوري، الدكتور طيِّب ـ (الطيِّب) ـ تيزيني (المولود في حمص سنة 1938). يتناول في أعماله الفلسفية، السياسية وغير السياسية، قضايا التراث ليبلغ بها مبالغ الثورة الفكرية في العالم العربي. إنَّها سياسة بطريقة أخرى. فهو إلى جانب عمله الجامعي، كأستاذ، ينكبّ باحثاً عن «مشروع رؤية» لنقل عرب القرن العشرين من التراث ـ لاسيما تراثهم الديني، الحائل في نظر البعض من المفكّرين، دون تقدمهم ودون ولوجهم مدار الحضارات العصرية ـ إلى ثورة، بل ثورات تشمل المعرفة وتقنياتها، وتشمل مناهج الوجود الحضاري العربي، بقدر ما تشمل اجتماعهم واقتصادهم ومنظوماتهم السياسية التي تصطدم كلها بجدار «الوراثة» أو «الخلافة السياسية» وما يستتبعها من نظام استبدادي، عنوانه «ديكتاتورية السلطان».

المؤسف ان «المشروع» الذي حلم به الدكتور تيزيني، «**رؤية جديدة للفكر العربي ـ من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة**، في 12 جزءاً، لما يكتمل حتى اليوم، كما لم يكتمل من قبل مشاريع أخرى ـ مثل كتاب أحمد أمين*، وكتاب حسين مروة* (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). ومع هذا الأسف، يبقى «الوطن العربي نموذجاً» لهذا الباحث الماركسي، الجدلي، في إشكالات ما سُمِّي باسم «العالم الثالث»، وفي ما انطوى عليه من مشكلات، ما زال ترتيبها غير واضح: ففي هذا العالم، الثقافة تمهّد للثورات، ثم تقوم انقلابات أو ثورات

عسكرية، لا تلبث ان تضطهد الثقافة والمثقفين، بوصفهم «أنبياء مقلوبين» أو «مرتدّين عن الثورة»، ثم باسم الجمود، وديكتاتورية التحجّر، يجري الإعلان عن «ثورة ثقافية» ـ لكأنَّ السلطان نفسه، الذي سجن كتّابه ومفكّريه، يأمرهم ان يثوروا في سجنهم على أنفسهم، لا على صانعي قيودهم وسجونهم؛ وإلاَّ فإنَّ ثقافتهم الضدية، ستوصف يوماً بأنَّها، من «**أوهام نُخبة**»[1]. هذا ما حصل لكثير من كتّاب العرب في القرن العشرين ـ لذا يجدر في معجم العرب المبدعين هذا، أن نشير في حياتهم إلى مَنْ قضى منهم شهيداً، ومَن عاش منفيّاً، مضطهداً، او مقيّداً بسلاسل وظيفته!

☐ الكلمة وتواطؤ الصمت:

كتاب د. طيِّب تيزيني «**حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث**»، صدر في عدة طبعات، كانت رابعتها عن دار دمشق، مع إضافة (مرحلة ما بعد بيروت 1982)، وتوضيح في المقدمة، قوامه: «... ضرورة ضبط التفاؤل التاريخي وتقنينه وعدم الإسراف فيه. ذلك الذي أطلقه كثير من الباحثين والمفكرين والكتّاب، من العرب ومن غيرهم، إزاء وتائر وآفاق التقدّم في العالم العربي [...]. لقد اتضحت هشاشةُ ردة الفعل، ولا نقول الفعل، الذي واجهت به قوى اليسار واليمين الوطني العربي، الهزيمة الكبرى التي ألحقتها الأمبريالية والصهيونية واسرائيل والرجعية العربية بلبنان الوطني وبالثورة الفلسطينية» (حمص، شباط 1983). وبعد ذلك ما زال التدهور في القرار السياسي العربي متواصلاً، والمعرفة السياسية العربية متقهقرة، إلى ما دون الوعي الأدنى لخطر الوجود أو البقاء في العالم. ونظراً لفداحة العجز السياسي العربي، وضخامة الانهيار الاقتصادي الراهن (على ضخامة الاستثمارات العربية: 800 مليار دولار في الولايات المتحدة وحدها ـ مقابل عشرة مليار دولار داخل العالم العربي)، فإنَّ الأسهل هو التعزّي العربي بالحلم وبالثقافة وبـ «الثورة الثقافية». وعند تيزيني «ان سبب أهمية هذه القضية» لا يقوم على اعتبارات ثقافية **بالدرجة الأولى**، بالرغم من وجود هذه الاعتبارات: «**إنَّ سبب ذلك ينطلق بالخط الأول من مهمّات التطور الاجتماعي التاريخي في وطننا، التي تتركز في ثورة اجتماعية اشتراكية، ووحدة عربية وثورة ثقافية** [...]. إنَّ ما نقصده بالثقافة هنا هو **النشاط والانتاج الفكري والروحي**

(1) را: علي حرب.

الذي ينجزه أُناسٌ متميّزون بكونهم نشيطين ومنتجين في هذا الحقل. إنّهم المثقفون». (**حول مشكلات الثورة والثقافة**، ص 325 وما بعدها). هنا الايديولوجي الماركسي يناقض الايديولوجي الآخر: «والفكرة التي يلح عليها هذا البحث هي أن **السياسة والفعل السياسي والحزب السياسي الثوري**، يكتسب في واقع الحال العربي «أولوية» نسبية تجاه بقية المشكلات القائمة، لأنّه مفتاح الولوج إلى عالم تلك المشكلات برؤية علمية ثورية متفائلة، وذلك دون ان يقود القول بتلك الأولوية إلى الوقوع في مصيدة «النزعة الأيديولوجية» التي يمثّل **عبدالله العروي*** أحد الدعاة لها في الوطن العربي» (**من إعلان غلاف الكتاب**).

□ من التراث إلى «التراث»، مروراً بالثورة!

حول قضية التراث العربي، سعى د. تيزيني إلى اقتراح نظرية في كتابه «**من التراث إلى الثورة**» (دار ابن خلدون، بيروت، ط 2، 1978). والواقع ان اللعبة ما زالت فكرياً تدور داخل التراث (من التراث إلى التراث) مروراً بحلم الثورة او الايديولوجيا الانقلابية (نديم البيطار) أو الانقلاب الجذري الشامل (كمال جنبلاط وسواه). وان النقد لا يحاسب المفكرين على أحلامهم، خصوصاً بعد سقوط جدران الايديولوجيات الكبرى ـ طبعاً لصالح أوهام أخرى، موجودة او مستجدة، فإنَّ «فلسفة الأحلام» او «الطوبى الثورية» في مجتمع تقليدي، مكوّن تكويناً ذهنياً، مناهضاً لكل ثورة، ما عدا ثورات البلاطات وانقلابات الحكام، يجعل الأمل ضعيفاً في الانتقال من الحكي إلى الفعل. فالنقد المجرّد للتراث العربي، من خلال تمثله تاريخاً وتراثاً، يقع في «**مواقع الفكر اللاتاريخي اللاتراثي**»، يعقّد اشكالية الواقع العربي، ولا يساعد على دفعه بالايديولوجيا وحدها، إلى تاريخ تراثي (مادي وجدلي، مثلاً). في آخر الكتاب، يقلب العنوان: أمّا الوجه الثاني منهما فهو «**من الثورة إلى التراث**، أي من الثورة الثقافية في قاعها المنهجي الجدلي التاريخي التراثي، وبُعدها الاجتماعي الاشتراكي إلى ذلك التراث». (م.ن. ص 382).

□ على طريق الوضوح المنهجي:

الطيِّب تيزيني أصدر تحت هذا العنوان، «**كتابات في الفلسفة والفكر العربي**» (عن دار الفارابي، بيروت 1989)، وفي مقدمته (ص 7): «إن الفكر العربي، بأنساقه المستنيرة، مدعو إلى خوض اختبار عميق ومركّب ومعقّد يتمثّل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المشخّص وأكثر المناهج المعاصرة

نجاعةً في بعديها المعرفي والايديولوجي، وذلك بعيداً عن هوس الإنجاز المتسرِّع واللاهث وراء نتائج قطعيّة وتامة. ونحن نرى ان مثل هذا الطموح لا يستطيع - في كل الأحوال - ان يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز والتخطّي ذاك، المنهج المادي والجدلي التاريخي»! ومع تكرار هذا «الإيمان» المنهجي، يتناول تيزيني مشكلات عصره الأخرى، من مرض الثقافة والعزوف عن «الكتاب»، إلى عبء الثقافة الجامعية على الفكر العربي المعاصر، و«بؤس الثقافة الجامعية»، بسبب الفكر العربي ذي البعد الواحد (الديني؟) والكتاب الجامعي (الرسمي) الواحد؟ «إنَّ الفكر العربي المعاصر، الذي يمثّل الوريث الشرعي للفكر العربي الحديث النهضوي، يجد نفسه والحال كذلك، أمام تلال وسدود جديدة تتم باسم التنمية والتطوّر، تجعله يدور على نفسه ضمن آفاق مستقبلية مضطربة، إن لم تكن مستنفدة» (**على طريق الوضوح المنهجي** ، ص 49).

ويلاحظ عبر مقالة «**العلمانية في الفكر العربي**» (م.ن. ص 51 وما بعدها) «أنَّ الرهان على العلمانية هو مثل الرهان على الديمقراطية والدولة المدنية. فهذه جميعاً تهاوت في بعض البلدان العربية وبلدان العالم الثالث، تحت قبضة الحركات والحروب والفتن الطائفية والحركات الدينية. **ولقد استنبط العلمانيون العرب مما حدث، في السنوات الأخيرة في منطقة الشرق الأوسط انَّ الأحلام التقدمية التي يحملها المؤمنون لا يمكن ان تجد «تفسيراً» لها وتحقيقاً فعلياً ضمن دولة تيوقراطية...**». (ص 54 - 55). ويتناول مشكلة الاغتراب في الفكر العربي، والسقوط من فكر النهضة إلى فكر الانعزالية والرجعية (من نجيب عازوري إلى شارل مالك، مثلاً، ص 97). وفي حينه لم يُخفِ د. تيزيني حذرَه أو تحفّظه تجاه لعبة البيريسترويكا، فوضع مدخلاً منهجياً إلى البيريسترويكا عربياً (ص 259)، منتقداً الستالينية والزوتشية (الاعتماد على النفس في فلسفة كيم إيل سونغ، الكوري): «وتبقى مسألة تتمثّل في أنَّ جدلية «الايديولوجي والمعرفي» لا تزال ماثلة في «البيريسترويكا»، بحيث إنَّ حديثاً نهائياً او ما يقترب من ذلك، عن هذه الأخيرة، لا يزال غير وارد. ومن هنا كانت ضرورة الحذر المنهجي في الحديث عن البيريسترويكا، أي عن حركةٍ لمّا تكتمل... علماً ان ذلك لا يمنع من الدعوة إلى تحقيق آفاق إيجابية على هذا الصعيد» (ص 274). طبعاً هذه الآفاق لم تعد قائمة بعد سقوط البيريسترويكا نفسها.

□ النصّ القرءآني والحديثي:

عن دار الينابيع في دمشق، صدر (الجزء الخامس)، النصّ القرءآني، أمام إشكالية البنية والقراءة (**طبعة أولى، سنة 1997**). **الواقع ان مشروع نقد التراث في الفكر اليساري العربي، عموماً، والماركسي خصوصاً، موضوعه الأخير هو «نقد الفكر الديني»**، من جهة العلم والعلمانية، أم من جهة الجدل والمادية. وما دام هذا التراث حيّاً وفاعلاً في الصراع الاجتماعي وفي الموازين الدولية، فإنَّ القوى المتصارعة فيه، أو حوله، لا مناص لها من الاصطدام او الالتحام به ـ حسب وعي المصلحة. الدكتور طيِّب تيزيني، يتمّم الجزء الرابع من مشروعه لرؤية جديدة (الشرط التاريخي السياسي والاجتماعي الثقافي) بنقد التجربة الاسلامية المبكرة، وتخصيص البحث باتجاه «**السيرة النبوية**». وفي الجزء الخامس، يركّز الكاتبُ على القرءآن الكريم والسنَّة النبوية (باعتبارهما نصاً وشرحاً للنص). هو نص مخصّص في جوهره لنقد الأصوليّات الاسلامية، العربية وغير العربية، بوصفها «**ذهنية سلفوية**»: «تنطلق منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الإسلامي. . .» (ص 11). وهو بدوره ينطلق من قناعة افتراضية قوامها وهمية الفكر الديني وواقعية الفكر التاريخي، أو الانقطاع بينهما، رغم التوهم بخلاف ذلك. **يقول** (م.ن. ص **195 ـ 196**): **«ولعل ما طرحه محمّد شحرور*** في كتابه «الكتاب والقرءآن ـ قراءة معاصرة» يقدم صيغة أخرى لمعادلة «المطلق اطلاقاً والنسبي إطلاقاً»، فهو يلجأ إلى تأويل «رياضي» للعلاقة بين التعبيرين القرءآنيين، «الحنيف» و«المستقيم ـ الصراط المستقيم»، وذلك على نحو ميتافيزيقي، يُطيح بما يعتبره المؤلّف قائماً بين الطرفين المذكورين بصيغة «تفاعل جدلي».

■ أمّا خلاصة «**النص القرءآني**» فهي «**خاتمة باتجاه مفترق طرق**» (م.ن. ص 439): «بناءً على ما تقدّم وفي ضوئه، تبدو المصادرة الإسلامية حول «الأصل» و«الفروع» بمثابتها معضلة بحاجة إلى إعادة نظر. **فكل نص يمثّل، بمقتضى ذلك، «أصلاً» بقدر ما يمثّل «فرعاً»**. أمّا انه يمثّل أصلاً، فبمعنى أنَّه يجسّد لحظةً قَطْعٍ مع ما سبقه؛ ذلك، لأنَّه من حيث الأساس يستمد مقومات وحوافز تبْنينه الكبرى من وضعيّته الاجتماعية المشخّصة؛ كما انه يمتلك نسيج بنيته عبر الامكانات والاحتمالات والآفاق المعرفية والايديولوجية المتاحة في نطاق هذه الوضعية، ولهذا، يصحّ النظر **إلى كل نص على أنَّه أصيل**، كائناً ما كانت صيغته ومستوياته وطاقاته وآفاقه، فالأصالة هنا هي ضبط منطقي إصطلاحي للنص في حدود انتماءاته، (تحدّراته) الضرورية لعصره، داخلاً وخارجاً، ولتاريخه

ولتراثه؛ أي أنَّها مرّة أخرى هنا في هذا السياق، حاصل تحصيل للقول بأنَّه لا سبيل إلى التشكيك في أنَّ (النص) ينتمي لوضعية اجتماعية مشخّصة».

■ ليس قليلاً هذا الموقف بردّ الديني والنبوي، إلى الاجتماعي والتاريخي، في عالم التباسي، فَقَدَ بوصلته العقلية والسياسية منذ أمد بعيد!

جيم

ج

محمد عابد الجابري، (1936 ـ المغرب)

عقلانية عربية متنوّرة

□ رشديّة بلا ضفاف:

■ من ثوابت العقلانية العربية، التي أطلقَ نهرَها الكبير أبو الوليد ابن رشد، من المغرب العربي للمشرق، انطلق محمد عابد الجابري عَلَماً، مناضلاً، ومفكّراً عربياً، حرّاً ومحرِّراً، نشر أعماله في بيروت، منذ السبعينات وحتى التسعينات، ما بين (دار الطليعة) و(مركز دراسات الوحدة العربية). وعلى أملٍ رشدية ليبرالية، ملتزمة بينابيعها العربية والإسلامية، لكنها بلا ضفاف مذهبية، تعصبية أو انغلاقية، سعى الجابري عبر نضاله وتدريسه وتأليفه إلى إعلان فلسفي لولادة **عقلانية عربية متنورة، ديمقراطية، ومتحرّرة في آن.**

■ من المغرب حيث وُلِدَ سنة 1936، تفلسفَ الجابري في تعلّمه وتعليمه، كما في تأليفه. فنال سنة 1967 دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، وأكملها بدكتوراه دولة (فلسفة) سنة 1970، من كلية الآداب بجامعة الرباط ـ حيث أخذ يمارس التدريس منذ العام 1967 (فكر عربي إسلامي/ وفلسفة). له حتى الآن نحو عشرين مؤلفاً في حقول فكرية فلسفية متقاربة، ومتشابكة بين منهجي العلاّمتين الكبيرين، ابن رشد في الفلسفة والفقاهة التجديدية، وابن خلدون في الاجتماع والتاريخ، وأزمة المثقف العربي في القرن الرابع عشر ما بين الرياسة العلمية والرياسة السياسية.

فكرُ ابن خلدون:

هو الكتاب الأول للجابري، صدر سنة 1971 في طبعته المغربية الأولى، وتوالت طبعاته في بيروت حتى بلغت الخمس سنة 1992. إشكاليّته تدورُ حول **«العصبيّة والدولة»**، ومآله إبراز «معالم نظرية خلدونيّة في التاريخ الإسلامي». فيتساءل الجابري في مقدمة كتابه (ص 13، ط 3): «لماذا تتحوّل العصبية في لحظةٍ من اللحظات من مجرّد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوّة «للمواجهة والمطالبة»، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ لماذا تضعف العصبية و«تنكسر سورتُها» بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟». ويجيب (ص 429): «لقد قامت الدولة العربية الإسلامية على أساسين متنافرين متناقضين: **الدين الموحِّد والعصبيّة المفرّقة»** لقد وحّد الدينُ العصبيّات يوم كان يوفّر مغانم كثيرة بفضل الفتوح... وفرّقتْ العصبيّاتُ وحدة الدين يوم توقّفت الفتوحُ، يوم قام مقام تجنيد القبائل من أجل الجهاد، تشتيتُ هذه القبائل نفسها، واسترضاء بعضها بالمال، وضرب بعضها الآخر ببعض».

وتابع الدكتور الجابري أبحاثه، ونشرها، فكان له سنة 1973 كتاب تربوي عنوانه: **«أضواء على مشكل التعليم بالمغرب»**، لم تتعدّ شهرته إطارَ السوق الثقافية المغربية؛ ثم كتاب في جزئين، عام 1976، بعنوان **«مدخل إلى فلسفة العلوم»** الذي لم يصل إلى المشرق ولم يتكرّر طبعه، على ما نعلم. وفي العام 1977، نشر كتاباً بعنوان: **«من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»**. هذا التقدمي المغربي العربي، وجد أنَّ مطبوعاته في الرباط لا تصل إلى القارىء العربي إلاَّ من مكان آخر، بيروت او القاهرة، مثلاً، فكان التعريف به شرقاً وغرباً من بيروت، عاصمة التجديد الفكري العربي.

☐ «نحن والتراث»:

هو من كتبه الفلسفية الأولى التي أبرزته ناقداً عقلانياً، يقرأ تراثنا الفلسفي العربي بعين معاصرة، هادفة. في طبعته السادسة (سنة 1993، عن دار الطليعة، ثم عن المركز الثقافي العربي) دليل على مدى انتشاره، والاهتمام به. فهو موجز انتقادي لتاريخ الفلسفة العربية، بأعلامها الكبار: **الفارابي** (فلسفة سياسية دينية)، **إبن سينا** (فلسفة مشرقية)، **إبن باجه** (تدبير المتوحّد)، **إبن رشد** (المدرسة الفلسفية في المغرب)، **إبن خلدون** (ابستمولوجيا المعقول واللامعقول، أو ما تبقّى من الخلدونية). بهذا المعنى، نتساءل ماذا تبقَّى من الفلسفة العربية (المكتوبة بالعربية

للعرب أولاً، ثم للنّاس كافّة بترجمات)؟ راجع: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1989).**

□ ثلاثية العقل العربي:

هي، باتفاق وموضوعية، العمل الجليل لمحمد عابد الجابري؛ كتابه الأول بلا منازع، على الرغم من أهمية مباحثه الأخرى. فهُنا للتوليف راهنيته المنهجيّة، وتكامله **التفاكري** التعارفي، بحيث تبدو للمرَّة الأولى، **الفلسفة العربية** مولودةً في نظام معرفي دقيق. (را: **العقل في الإسلام**، خ.أ.خ، الطليعة، بيروت 1993).

1. **تكوين العقل العربي**: هو الجزء الأول من هذه الثلاثية الفلسفية ـ العلمية؛ صدر سنة 1982، وموضوعه: نقد العقل العربي. (فكر: Esprit).

2. **بنية العقل العربي**، هو الجزء الثاني من الثلاثية (صدر سنة 1986)، بموضوع أساسي: التحليل الانتقادي لنُظم المعرفة في الثقافة العربية.

3. **العقل السياسي العربي**، الجزء الثالث من نقد العقل العربي، صدر سنة 1990، وفيه دراسات لمحدّداته وتجلّياته.

وبصرف النظر عن تركيبته الثلاثية هذه، وعن مضمونها المُختلف فيه، أو المتفق عليه، فهو إسهام كبير في تحديث الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وتأسيس خطير لمستقبل العقل الحضاري عند عرب القرن المقبل.

ثم نشر عملاً مشتركاً سنة 1990، بعنوان **حوار المشرق والمغرب**؛ تبعه مجموعة دراسات ومناقشات في كتاب عنوانه «**التراث والحداثة**» سنة 1991؛ و«**الخطاب العربي المعاصر**» (1992، طبعة رابعة)؛ ثم: **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (1992). ثم كان تفريعها في ثلاثة أجزاء، صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (1994 ـ 1995).**

□ المسألة الثقافية:

مجموعة مقالات سريعة، دون مستوى التأليف الكبير؛ لكنَّها «ماركة مسجّلة» في ثقافتنا العربية المعاصرة، ما دامت هذه قد تحوّلت إلى مسألة أو مساءلة حول: مضمون المسألة الثقافية في الوطن العربي؛ إشكالية الأصالة والمعاصرة؛ التطرف والموقف العقلاني؛ في الاختراق الثقافي (كاختراق للهوية العربية)، وحوارات أخرى.

□ الديمقراطية وحقوق الإنسان:

موضوعه واضح من عنوانه: **الديمقراطية ووظيفتها التاريخية في الوطن العربي**. وفيه تفاصيل أبرزها: علاقة الواقع العربي الراهن بالديمقراطية، ثم السعي الفكري الفلسفي لتأصيل «حقوق الإنسان» ثقافياً في الوعي العربي (النخبوي) المعاصر. وختاماً تنمية الوعي بحقوق الانسان في الإسلام.

□ مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب:

■ مدخله، **ما العربي؟** وعناوينه الكبرى: العروبة والاسلام والوحدة القومية؛ نحن والآخر والمستقبل؛ وصورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية. وهنا محطتان عند المدخل والخاتمة.

■ العربي ذو صورتين على الأقل، صورة في مرآة الآخر، وصورة في مرآة الذات:

- مهاجر، أو مقيم في منطقة بترولية فيها جماعات إسلامية متطرفة.
- شخص غير مرغوب فيه يتعرَّض لممارسة عنصرية.
- المسلم الذي يتعرَّض لضغط الأوروبيين النصارى واستغلالهم.

وهو عند الجابري، (ص ١٥): «**أن يكون عروبياً**، أي نَزُوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوعٍ ما من الوحدة السياسية».

إلى هذه الثلاثية المتفرّعة عن كتاب سابقٍ، أضاف الجابري عدّة عناوين جديدة، من أبرزها:

■ **المثقّفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (1995، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت).

■ **الدّين والدولة وتطبيق الشريعة** (1996).

■ **المشروع النهضوي العربي**، مراجعة نقدية (1996).

■ **قضايا في الفكر المعاصر**، (1997).

□ إبن رشد:

هو آخر أعمال الجابري الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، 1998)، بهدف استئناف التعريف بابن رشد، سيرةً وفكراً، مع دراسة ونصوص له.

لا شك ان استرجاع أبي الوليد ابن رشد، بالفيلم وبالكتب والتدريس هو

بمنزلة المنطلق لثقافة عربية متعقلنة، أو أكثر عقلانية، على الرغم من قطيعة معرفية كبرى ما بين عصرنا وعصره. فهو سابق ديكارت الفرنسي، ومع ذلك لم يتحوّل إلى «ديكارت عربي». يملأ الفكر العربي ويفيض عنه كمأثور من مأثوراته الحية. ومن هنا تتجدَّد أهميّة النظر الفلسفي في المعطى الرشدي، بوجهيه التاريخي والتفاكري والإبداعي. فهو أول مَن قدَّم عربياً وعالمياً الميتافيزيقيا كمحمول فلسفي واحد (را: **معجم لالاند الفلسفي**، مادة ميتافيزيقيا). يقول الجابري (ص 11): «ففي هذه المؤلفات التي بقيت مهجورة أو ثانوية في الفكر الأوروبي، نكتشف ابن رشد الحقيقي، العربي الإسلامي، الذي هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها. أمَّا «ابن رشد الفيلسوف» شارح أرسطو الذي تجاوز مجرّد الشرح إلى الاجتهاد الفلسفي الأصيل، تماماً مثلما تجاوز «ابن رشد الفقيه» والفلسفة، فسيبقى نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقّف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثّل الفكر المعاصر والتشبّع بالرّوح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية».

بعد هذا التقديم لجامع العلم والفضيلة، يتحرَّى الجابري حياة ابن رشد، كيف درس وعاش، وماذا كان الشاغل التربوي في عصره، مستخلصاً «الإجماع على التنويه بعلمه ونزاهته».

ثم يستعرض سيرته الفكرية من **الخطوة** مع أمير متنوّر (الأمير أبي يعقوب)، إلى **النكبة الرشدية**، وما أحاط بها من ملابساتٍ وظروف: سبب النكبة، **كتاب في السياسة** أم ابن رشد الفيلسوف **الحَمَلُ** في غابة ذئاب (بين وحوش ضارية، همها السلطة لا العقل)؟

وتبقى مسيرة ابن رشد العلمية هي الأجدى: فهي حياة علمية متحرّرة من محدودية العقل القروسطي ومن تصنيفاته الضيِّقة، المعيقة لكل ابتكار وتبحّر في آفاق، وهي حياة غنية بأعمال فلسفية علمية ناضجة، لم يكن العصْرُ العربي ناضجاً لقبولها، فهل صار بعد ٧٠٠ سنة من وفاة ابن رشد (سنة ١١٩٨ م) أكثر جهوزية للتفكّر به، او للتفاكر معه، بعدما طال التنكّر له، ولحرق كتبه، هذه المرّة بنار الجهل والأُمِّية، بعد نار السلطان؟

■ إن ابن رشد **كاتب العقل** الفلسفي والفقهي العربي المتنوّر والمتجدّد، لم يستطع أن يكون كاتب سلطان أو ديوان، كما فعل آخرون؛ ولأنَّه كذلك وما دام الصراع داخل العقل السياسي العربي لم يحسم بعد لصالح الحرية، فإنَّ النضال لأجل التعريف به ما زال مطلوباً؛ وبهذا المعنى، كبير هو إسهام الجابري وسواه.

كامل الجادرجي (1897 ـ 1968)
المشروع الليبرالي (الديمقراطي

تقديس الحياة:

يصف رفعة كامل الجادرجي فلسفة والدِهِ بأنَّها «تقديسٌ للحياة لا يعرفُ اليأس» (صورة أب، مركز الأبحاث العربية، بيروت، 1985، ص 205). فمَن هو هذا العربي المتجذّر في الآهيمزا (Ahimsa)، نعني حبّ الحياة واحترامها، وتالياً تأسيس السياسة اليومية على فكر فلسفي، وطني ـ ديمقراطي، عميق ومستديم؟

وُلِدَ كامل رفعة الجادرجي في بغداد يوم 4/ 4/ 1897، أي بين التسلّطين العثماني والانكليزي على العراق. كان مولده في بيت سياسي عراقي كبير، (توفي والده رفعة سنة 1926، بعدما شغل منصب رئيس بلدية بغداد عدّة مرّات، وربّى ابنه تربيةً محافظة، فكيف جاء ليبرالياً وديمقراطياً في بلد متخلّف؟). أقام سنة 1900 في الحلّة، ودرس على امرأة (خُوجة قصيرة) في كُتّابٍ ديني؛ ثم تابع مراحل تعليمه الابتدائي والإعدادي الملكي. . . فيما كان يعايش اليومي في السياسة، يعاينه، ينتقده ويفتكره، في ضوءِ قراءاته خارج الصف: روايات جرجي زيدان*، وأدبيات المنفلوطي وشبلي الشمّيل، الخ. عاش مع عائلته لفترة اضطرارية في الآستانة، حتى العام 1922. وفي عزّ الحرب العالمية الأولى، جرى تجنيد الفتى كامل الجادرجي في الجيش التركي عام 1916. وفي هذا السياق المفصلي يشير الجادرجي في مذكراته (من أوراق كامل الجادرجي، دار الطليعة، بيروت 1971) إلى أنّه «لمسّ كره الأتراك للعرب» واستخلص العبرة السياسية

الأولى في شبابه: «**أمر مُريع أنْ يضحّي أي فرد عربي من أجل الأتراك...**». (م.س. ص 47).

ليس سهلاً على العربي المُسلم أن يشهد انهيار دولة (إسلامية) تعوَّد عليها أسلافه منذ 400 سنة، وان يواجه، عارياً، مجرَّداً من كل سلاح سوى الإيمان الشعبي والنخبة السياسية، وضعاً جديداً في بلاده: الاستعمار الانكليزي في منطقة؛ الفرنسي أو الايطالي في مناطق أخرى. كامل رفعة الجادرجي من روّاد النضال السياسي ومؤسِّسي الحركات الوطنية الديمقراطية في العالم العربي لمواجهة أقسى مراحل التحوّلات والتحديات. فكان من **اليومي** يبتكر النظري والفكري، كأنما شعاره: أنا أحيا وأُقاوم، إذن أنا عربي متجدِّد.

السياسي الحديث:

■ يوصف كامل الجادرجي بأنَّه سياسي ورجل دولة عراقي حديث، بكل ما لكلمة حداثة سياسية من مضامين فلسفية وثقافية (ليبرالية، ديمقراطية، علمانية أو عقلانية مقرونة بعدالة اجتماعية). ثقافته الآكاديمية حقوقية، **إلاَّ أنَّ ثقافته السياسية كانت تترجّح ما بين الممارسة والنظرية، وكانت البوصلة الوطنيّة التي ورثها عن نضال والده أو بيته السياسي العريق، هي التي تحدّد مسارَ خياراته الديمقراطية - الوطنية المقبلة.**

فُجع على الصعيد الشخصي بفقدان أخيه سُليمان (سويسرا، 1921) ثم بفقدانه والده بعد ذلك بخمس سنوات. لكنَّما الأخطر في تكوّنه السياسي الحديث نجده في قراءته النقدية لثورة 1920 في العراق، وتحديداً، **نقد الدّور الانكليزي في النّعرات الطائفية**. هذا الدور التآمري على وحدة الجماعات الوطنية (الطوائف السياسية) في العراق، يكمن برأي الجادرجي في «تحريض الجماعات، لاسيما الشّيعة، على **جعل الطائفية مثَلَهم الأعلى**».

انطلاقته الفكرية والسياسية تبلورت بعد وفاة والده، حيث حلَّ الإبنُ محل الأب السياسي، في موقع الزعامة للأسرة وللمدينة او للوطن. تعاطى سنة 1930 مع «**حزب الإخاء الوطني**»، فكان عضواً في لجنته المركزية؛ لكنَّه ما لبث أن تركه سنة 1933. والتحق سنة 1933 بـ «**جماعة الأهالي**»، وهي جمعية ثقافية/ سياسية للإصلاح الشعبي. وفي العام 1936، شارك الجادرجي في حكومة بكر صدقي الانقلابية؛ واستقال من منصبه الوزاري في العام نفسه.

لاحظَ في المقابل دور الانكليز في أحداث 1941 (أو ما عرف باسم حركة

رشيد عالي الكيلاني)، واكتشف مجدّداً الرهان الانكليزي على الانقسام السياسي الطائفي في العراق، ومدى اندراج صالح جبر ونوري سعيد في لعبة التقاسم الانكليزي للعراق وللخليج العربي عموماً. فما كان منه إلاّ ان تحرَّك باستقلالية، وأصدر سنة 1942 جريدة «**صوت الأهالي**» لنقد الوضع السياسي العراقي القائم، والذي يتردّد على مسرحه، رئيس وزراء تارة سنّي وتارة شيعي، مع تفكير بتكليفه أن يشكل حكومة عراقية مستقلة عن تجاذبات جبر/ السعيد؛ إلاّ ان هذه الفكرة لم تتمّ.

كانت أحزاب العراق وسوريا ولبنان متشابهة عام 1946، أي بعد نهاية الحرب العالمية بعام واحد، في عدّة أمور. وكانت الحركة الثقافية ـ السياسية العربية تراهن على لاعبين جُدُد. في هذا الإطار جرى تحديث السياسة العربية المشرقية، على قاعدة «**أحزاب**» قومية، وطنية، ديمقراطية. الخ. بما اننا سنتناول مسألة سوريا ولبنان من خلال مفكّرين سياسيين آخرين (ميشيل عفلق*، كمال جنبلاط*، أنطون سعادة*، الخ). فإنَّ التركيز هنا لن يتعدّى الحالة العراقيّة. فكيف شخَّص كامل الجادرجي الحياة الحزبية العراقية عشية تأسيس حزبه الجديد؟

الحزب الجديد:

بقدر ما كان الجادرجي مجدِّداً، متنوّراً في فلسفته السياسية الليبرالية، كان يطمح إلى أن يكون أمير «الحزب الجديد» أو السلطة الجديدة. فلم يَرُقْ له «**حزب الاتحاد الدستوري**» الذي كان يقوده نوري السعيد لمنافسة عبد الإله ـ وكلاهما في خدمة الانكليز ـ وكذلك لمناهضة «الديمقراطية والاشتراكية وكل اتجاه تنويري عربي». كما ان الجادرجي انتقد «**حزب الأمّة الاشتراكي**» الذي كان يرئسه صالح جبر، واصفاً إيّاه بأنّه «**طائفيّ مصلحيّ**». فماذا كان يريد كامل الجادرجي؟

شيمة كل المفكرين والمثقفين العرب، كان يطمح إلى عقلنة السياسة، وتثقيفها وجعلها أكثر حضارةً وأخلاقاً وإنسانيّةً. كيف؟

كان الجادرجي على صلة وثيقة بمحمد رضا الشَّبيبي، الشاعر والأديب الكبير، رئيس المجمع العلمي العراقي. وكان مقتنعاً بترابط الديمقراطية والوطنية الاشتراكية فأنشأ بنفسه سنة 1946: «**الحزب الوطني الديمقراطي**»، فكان المؤسِّس ـ الرئيس، بمشاركة محمد حديد وحسين جميل وآخرين. سنة 1947، سعى الرئيس كامل الجادرجي إلى تطوير فلسفة حزبه (بموازاة قيام حزب البعث في دمشق. وأحزاب لبنان)، كتحويله إلى حزب اشتراكي (علمي) وديمقراطي صريح،

لاسيما بعد تزوير الانتخابات البرلمانية العراقية برعاية نوري السعيد سنة 1947 (وتزوير انتخابات لبنان في العام نفسه).

الحزب الجديد أثبتَ صدقيّته أو شرعيّته السياسية الشعبيّة من خلال حادثتين كبيرتين في حياة العراق الملكي: أولاهما مجابهة الحزب الوطني الديمقراطي لمأساة الديمقراطية العراقية، المزوَّرة في جماجم الناخبين، قبل تزويرها عملانياً في صناديق الاقتراع؛ فكان لا مناص لهذا الحزب من تثقيف الديمقراطية في العقول، حتى يحصد نتائج مؤآتية في الصناديق. وثانيتهما وثبة **1948**، ضد **«معاهدة بورتسموث»**، والدور المرموق لحزب الجادرجي في إسقاطها (يناير 1948)، فيما كانت نكبة 48 فلسطين على أبواب المشرق العربي، وفي أعماقه.

الزعيم الجديد للديمقراطية العراقية، عارضَ الحكم الملكي والتواطؤ مع الانكليز، فاعتقل مراراً، واستُبعد من المواقع السياسية القيادية الأولى.

على الصعيد الفكري السياسي، سعى الجادرجي ورفاقه الديمقراطيون العراقيّون إلى اعتماد الاشتراكية ـ الديمقراطية (La Social-démocratie)، مبتعداً من الشيوعية من جهة، ومن الاشتراكية القومية (أو النازية) من جهة ثانية. ونشط لتحديد «مصادر الاشتراكية» وتطبيقاتها عربياً (بالإصلاح البنيوي للمجتمع والعضوي للدولة ومؤسساتها).

سنة 1956، اعترض الجادرجي وحزبه على العدوان الثلاثي ضد مصر، فكان نصيبه السجن ثلاث سنوات. حتى قامت حركة «14 تموز»، الانقلاب العسكري، المعاكس لفكره الديمقراطي الوطني. فحاول التكيّف مع الوضع الجديد، لكنّه لم يستطعْ إلى ذلك سبيلاً. إنَّه ضحيّة خياره الديمقراطي في مجتمع أو دولة بلا ديمقراطيين عضويين أو مناضلين.

عاود تكوين حزبه، سنة 1960، لعلّه يتماشى مع المرحلة الجديدة، مرحلة تماهي «الحزب والجيش»، بعد انتهاء مرحلة «الحزب والشعب» التي راهن عليها الجادرجي وسواه من ديمقراطيي الطبعة العربية الأولى من ديمقراطية الغرب وثقافته الحديثة. وتلبيةً لهذا التحوّل، أصدر سنة 1962 جريدة **«المواطن»** التي يدلّ عنوانُها على استمرار رهان الجادرجي: الحزب للمواطن، وليس المواطن للحزب أو لسواه. غير أنَّ نوبةً قلبيّة حادّة ختمتْ هذا الحلم الكبير الذي حمله الجادرجي وأترابه من الديمقراطيين العرب في غير بلد.

نهاية الديمقراطية في العراق؟

هل شكّل موت الجادرجي، سنة 1968، ثم موت حزبه من بعده، (على غرار معظم الأحزاب العربية التي تموت بموت مؤسّسيها) إيذاناً بنهاية الديمقراطية في العراق؟ لولا التنظير المؤسف الذي سمّاه البعض، هناك، باسم متناقض «الديمقراطية العسكرية»، لما أمكن القول إنّ ثلث قرن من صراع حزب الجادرجي لأجل الديمقراطية، قد جرى إعدامه برصاصة. لكن لصالح مَنْ؟

ما زالت قائمة القضية الفكرية، أي الحرية السياسية، التي ضحّى لأجلها كامل الجادرجي ومات لأجلها آخرون، مثبتين ان الديمقراطيين العرب موجودون في النخبة الثقافية، ولو قلائل مثل الكِرام والأصفياء.

ولا جَرَمَ انّ الإضافة الفكرية التأسيسية في ثقافتنا العربية المعاصرة، تجلّت في ما سمّاه كامل الجادرجي: «التطبيق الاشتراكي الديمقراطي»، ومن أركانه:

- وصول الأحزاب الاشتراكية الى الحكم من طريق البرلمان أو الديمقراطية حَصْراً.
- تلازم الاستقلالين السياسي والاقتصادي (أو التكنولوجي) في بلداننا النامية.
- الديمقراطية في السياسة (تعدّد الأحزاب والأفكار) والمساواتية في الاقتصاد.
- نقد تجربة عبد الناصر الاشتراكية ـ الديمقراطية في مصر: افتقادها للأساس النظري، عدم وجود أحزاب اجتماعية (طبقية) توجّه التحوّلات الاشتراكية لمصلحة الطبقات المستقلة (**مذكرات**، ص 125، حيث يشدّد الجادرجي على ان ما يجري تشكيله في مصر هو **رأسمالية دولة**، لا إشتراكية مجتمع).
- نقد الجادرجي للاشتراكيات الاسميَّة (النازية والفاشية في المانيا وإيطاليا)، معتبراً ان الاشتراكية والفاشية مستحيلان. كما انتقد حزب أحمد حسين (**مصر الفتاة** والقمصان الملوّنة) وانطون سعادة وأحزاب أخرى.
- حول مدى ارتباط الديمقراطية بالاشتراكية، يقول الجادرجي (**مذكرات**، ص 144): «قبل كل شيء يؤمن الحزبُ بتطبيق اشتراكيته بالطريق الديمقراطي،

فهو لا يجيز استخدام العنف، بما في ذلك الثورة إلاّ في حالتين فقط: **الحالة الأولى** عندما يكون الحكم ديكتاتورياً يمنع الشعب من ممارسة الديمقراطية؛ **والحالة الثانية** عندما تُزيَّف الديمقراطية فتزوّر الانتخابات او تُتّبع طرق غير ديمقراطية للوصول إلى الحكم مثل الرشوة أو الإرهاب».. فيمكننا أن نقول إنَّ اشتراكية الحزب الوطني الديمقراطي مبنية على أساس التأميم المتدرّج... وإصلاح ما يسمَّى «الإصلاح الزراعي»!

جَبرا ابراهيم جَبرا (1920 ـ 1997)
سفينة لميعة وطوفان الكتابة

☐ زواج العاشقين:

جبرا ابراهيم جبرا، المولود في بيت لحم سنة 1920، قضى طفولته الأولى في بيوتٍ، لا قوامَ لها من دون بئرٍ أو بَيَّارة (حديقة) تُنَوِّر البيتَ بساكنيه وطاعميه، وتكوَّن شاباً مثقّفاً، متنوّع اللغات، متعدّد الموهبات، ما بين بيت لحم أبيه وبيت المقدس التاريخي، المُهدّد بالنكبة والاحتلال الصهيوني. مثقّف بالعربية والانكليزية. رسام ـ شاعر. قصّاص ـ روائي. ناقد ـ معرِّب. وماذا بعد؟ سنة 1948 ترك حبيبتَه، الديارَ المقدسية، إلى بغداد، نجم الاستقطاب الأدبي والثقافي آنذاك (بدر شاكر السياب؛ نازك الملائكة، سعدي يوسف، بلند الحيدري من الجيل الجديد، وبالطبع عبد الوهاب البيّاتي، وشيخ الشعر العربي: الجواهري، ومعه كوكبة فرسان كبار، كالرصافي والشبيبي. . .)!

كثير الكارات، لكنَّه كثير البارات أيضاً. كان محظوظاً، محسوداً في غربته حتى على غربته. وحين لمع نجمُ الطالبة **لميعة العسكري** في فضاء قلبه راح الشّعْر يتشاهى، وكأنّه سَمَكُ الحبّ الذي يُشوى في عين شمْسٍ عجيبة. وضع فصولاً من سيرته الذاتية (**البئر الأولى**، دار رياض الريس، بيروت، 1987؛ **وشارع الأميرات**، المؤسسة العربية، بيروت، 1994 وروى في «شارع الأميرات» ما حدث له سنة 1951، حين التقى لميعة العسكري. هذا الحدث أفرد له جبرا ابراهيم جبرا فصلاً طويلاً بعنوان: **لميعة والسنة العجائبيّة** (م.ن. صص 91 ـ 253): «حالما رآني القاضي عبد الحميد الأتروشي رَحَّب بي فقد كنتُ **أسلمتُ**

على يديه قبل أيام ولم ينسني. وبعد التعرّف على لميعة والشاهدين، وقراءة الاستمارات التي ملأناها، انتبه إلى مبلغ البائنة المذكور في الشهادة التي سيوقّع عليها. فرفع رأسه وقال: يا لميعة برقي شوقي العسكري، هل تعرفين أنّ مهرك المقدّم دينار واحد ومهرك المؤخّر ديناران اثنان؟»

أجابت: «نعم فضيلة القاضي»!

فسألها: «وأنتِ راضية بهذا المهر»؟

فأجابت: «نعم، راضية»

قال: «وهل تسلّمتِ الدينارَ الواحد كمَهْرٍ مقدَّم»؟

قالت: «نعم»

فأجالَ بصره بيننا نحن الاثنين، وبين الشاهدَيْن، وهو يبتسم، وقال: «أشهد بالله أنَّ هذا الزواج ليس الدافع إليه هو المال!». وأجرى بسرعةٍ ما يقتضي الأمر، ووقّع الشاهدان على الوثيقة التي تسلَّمتُها. وودّعنا القاضي ببشاشةٍ خاصة مع التهنئة. لقد رأى بعينيه ذلك الصباح ما لا يراهُ كلَّ يوم: «زواج العاشقين...». (شارع الأميرات، ص 227).

■ أمّا جبرا العاشق فله في لميعة أقوال وأشعار ورسوم وأوصاف منها: «وصعدنا أنا ولميعة عصْراً إلى الطابق الأعلى من أوروزدي باك، في شارع الرشيد، لأشتري لها فستاناً. واخترنا واحداً لازورديّ اللون، ما إنْ لبسته لتجرّبه على قوامها وتخرج به من وراء الستارة، حتى جُنّنا كلانا به: فسُمرة لميعة البغدادية، مع بعض ألوان ثيابها، كانت تتحوّل إلى وهج مذهل. فالتوركواز والوردي والأزرق الفاتح، من الألوان التي تشعل فيها ذلكَ السحر الذي يؤكّد من جديد بريق عينيها وامتشاق جسدها وامتلاءاته...» (م.ن. ص 229) ومع لميعة، انطلقت السفينة، واندلح طوفان الكتابة.

I ـ القصّاص/ الروائي:

روايته الأولى، «صراخ في ليل طويل» صدرت بعد جنونه بلميعة، سنة 1955، تلاها سنة 1956، مجموعة قصص: «عرق وقصص أخرى»، التي ظلت تصدر بالعنوان نفسه حتى الطبعة الرابعة سنة 1983، حين وسّعها جبرا، وأدخل على عنوانها تعديلاً: عرق وبدايات من حرف الياء». (ط 5، 1989، الآداب) هي مجموعته القصصية الوحيدة. والبقية روايات، أبرزها:

1 ـ صَيَّادونَ في شارع ضيق، سنة 1960، موضوعة بالانكليزية (عرَّبها د. محمد عصفور، سنة 1974). (ط 3، 1988، دار الآداب).

2 ـ السفينة، وضعها بالعربية سنة 1970، وجرى نقلها إلى الانكليزية The Ship (دار الآداب، ط 4، 1990).

3 ـ البحث عن وليد مسعود، ط 1، سنة 1978، (ط 4، 1990) دار الآداب.

4 ـ عالم بلا خرائط، (رواية مع عملاق الرواية الآخر، **عبد الرحمن منيف***)، سنة 1982.

5 ـ الغرف الأخرى، 1986.

6 ـ الملك الشمس، سيناريو روائي، 1986.

7 ـ البئر الأولى، فصول من سيرة ذاتية، 1987.

8 ـ أيام العُقاب (خالد ومعركة اليرموك)، سيناريو روائي، 1988.

9 ـ يوميّات سراب عفّان، (1991، الآداب): وفيها (صص 177 ـ 178):

«جميلٌ هو اسمكِ، وأجملُ منه جسمكِ.
زهرةٌ أنتِ استوحدت في البراري
على السفوح وفي العوالي، حيث الأمطار والشموس والزوابع
لا تنبت إلاَّ أندر ما يصنعُ الله ـ مثلك!
قوامكِ تلعةُ صخر: أرسلي الشَّعْرَ عليها، ينابيع ليلٍ
يستحمُّ بها وجهي، وشفتايَ على شفتيكِ
وهما كوردة بريّة أخرى فيهما الرحيق مذاقه الأمطار
والشموس والزوابع،
وليلُ شعري يحيط بي، كليل البراري
حيث لا يوجد إلاَّ الله»!

■ فهل بقيت مسافة بين الشعر والنثر، بين القصيدة والرواية عند جبرا؟

10 ـ شارع الأميرات، فصول من سيرة ذاتية (1994).

11 ـ الاكتشاف والدهشة، أقنعة الحقيقة وأقنعة الخيال (1992 ـ 1994).

الخ.

II ـ الشاعر:

الشاعر والرسام والقصاص/ الروائي في سباق حميم، محموم، في معاناة هذا الفلسطيني «**الغائب المنشود**»، كما درسه مصطفى الولي (**دار الكنوز الأدبية**، بيروت، 1995): «وُلد دون قابلةٍ أو قبل حضورها. وهو يولد كل يوم في آثاره الإبداعية».

سنة 1959، نشر مجموعته الشعرية الأولى: «**تموز في المدينة**»، وأُعيد طبعها سنة 1990 (جبرا، **المجموعات الشعرية**، رياض الريس، بيروت). تلتها مجموعته الثانية، سنة 1964، بعنوان: **المدار المُغلق** (م.ن.). ثم **لوعة الشمس** سنة 1979، وختامها **سبع قصائد** ـ هذا إذا لم تُعتبر قصصه وروايا‌ته هي الأخرى من الملاحم الشعرية!ـ وضعها سنة 1989، إلى (**راء ـ نون ـ راء**) (**وهو أدرى**). (ص 250 من **المجموعات الشعرية**) نقرأ:

«ما جاءت سنةٌ إلاّ وقلت:
هذه هي الأخيرة، فعليَّ
بكل يوم فيها، بكل صبح وعشيَّة
بأعمق وأقصى ما أستطيع ـ
كمن يريد سَحْبَ ما تبقى لديه من وصيد
وإنفاقه عملاً، متعةً، جنوناً
لكي لا يقع إرثاً لشخصٍ ما بعيد
مهما سُمّيَ بالقريب»
«**ذهب الذين أحبّهم**
وبقيتُ مثل السيف فرداً» (م.ن. ص 256).

III ـ الناقد والمُعرِّب:

■ سنة 1997، عاد ابن الصخرة إلى صخرته المقدَّسة. طوى جناحيه، ونقلَ عشقه الكبير للحياة، بالرّفات هذه المرة، إلى أرض الحياة. ولبث وراء إرث فكري وأدبي مذهل، منه أخيراً:

☐ في النقد:

- ـ الحرية والطوفان (1960)، دراسات نقدية.
- ـ الرحلة الثامنة (1967)، دراسات نقدية.

- الفن العراقي المعاصر (1972) بالعربية والانكليزية.
- جواد سليم ونصب الحرية (1974) دراسات نقدية.
- ينابيع الرؤيا (1974).
- جذور الفن العراقي، (1984) بالانكليزية.
- الفن والحلم والفعل (1985): دراسات وحوارات.
- تمجيد الحياة (1989) مقالات في الأدب والفن (بالانكليزية).
- تأملات في بنيان مرمري (1989): دراسات وحوارات.

□ **في التعريب:**

عرَّب جبرا ابراهيم جبرا عن الانكليزية قرابة الثلاثين من الكتب، أبرزها:

- الصخب والعنف، لوليم فوكنر.
- في انتظار غودو، لصموئيل بيكيت.
- أيلول بلا مطر، 12 قاصاً انكليزياً وأمريكياً.
- مسرحيات لشكسبير: مآسي هاملت/ الملك لير/ عُطيل/ مكبث/ كريولانس، والعاصفة والليلة الثانية عشرة.



■ **فهل رحل حقاً هذا النوح الفلسطيني العراقي العربي، المُثخن بجراح الإبداع؟**

عاش «الغائبُ الفلسطيني» حياة مفعمة بالحبّ، حتى الذين أحبوه وغادروه، كتبَهم، رسمَهم، أعاد إحياءَهم بكلماتٍ ونبضات. وكما في كل رحلة، لا بد من محطة أخيرة، بعد سبع وسبعين سنة من الإبداع الذاتي في غير مجال، كأنَّه مكلَّف وحدَه بهذا الإحياء الكبير للثقافة العربية الجديدة، في عصرنا!

جُبران خليل جُبران (1883 ـ 1931)

☐ حالم نفسه في الكتابة:

■ ثمانية وأربعون سنة قضاها جبران حالماً وكاتباً أحلامه الجديدة بين بشرّي ونيويورك. طرقَ أبوابَ التعبير الإبداعي، الفنّي والأدبي، بريشة جديدة، وبحبر فريد، لونُه لون الرّوح الجبرانية ذاتها: من بشرّي إلى مدرسة الحكمة (في بيروت) حيث درس، وهاجر منها إلى الولايات المتحدة. وعندما بلغ الخامسة والعشرين (سنة 1908)، أرسلته ماري هاسكل بمنحة لدراسة الرَّسم على نفقتها في فرنسا ـ وكان إنتاجه الأدبي قد بدأ يُبصر النُّور. وبعد أربع سنوات عاد إلى أميركا، مستقراً في نيويورك، منتمياً إلى «الرابطة القلميَّة»، صامتاً هناك ما بين الرسم والكتابة، مبدعاً رائعة العصر، كتاب «النبيّ بالانكليزية، الذي فرض **عالميةً أدبيّة** من أصل لبناني، للمرة الأولى في تاريخ العرب، بعد **القرءآن وألف ليلة وليلة**، المترجمين إلى معظم لغات العالم.

هو العقلاني، العلماني المبدع بلا حدود. ومع ذلك هو الأكثر تداولاً في البلاد المنخورة بالسوس الطائفي، والأكثر استعمالاً لأجل التعمية الأيديولوجية، يساراً أو يميناً. في كتابنا «**المعرفة الاجتماعية في أدب جبران**» (دار ابن خلدون بيروت، 1984)، إضاءة لمشروع جبران الفكري، السياسي والاجتماعي، وإظهار لحداثته الثقافية غير المسبوقة في الشرق. رومانسي واقعي، رمزي مثاليّ، يكتب بحرارة فتصل كلماته بقوّة إلى النفوس الحرّة أو الظامئة للتحرير والحرية في صحراء العبوديات.

تناوله أعلامُ الفكر والنقد الأدبي العربي في القرن العشرين: من ميخائيل نعيمة* (جبران، 1934)، إلى جميل جبر (**رسائل جبران**، سيرته، أدبه، بيروت

1951 و 1958) إلى الناقد الأدبي انطون غ. كرم (**محاضرات عن جبران**، القاهرة 1964)، والشاعر الناثر توفيق صايغ (**أضواء جديدة على جبران**، بيروت، 1966) والشاعر الكبير **خليل حاوي*** في أطروحته بالانكليزية (جبران: **سيرته، شخصيته وآثاره**، 1972) وبربارة يونغ (هذا الرجل من لبنان، 1964) ودراسات ومقالات كثيرة، متبوعة بكتاب يوسف الحويك: «**ذكرياتي مع جبران**»، **ووثائق** لم تنشر بين نعيمة وجبران (القاهرة 1993، تحقيق محمد أحمد صايغ).

هو الأبرز في أعلام النهضة العربية الأولى، وأكثرهم إبداعاً في نوعه الأدبي، الذي ظلمه ناقدوه حين قارنوه بسواه، وقارعوا لغتّه الجديدة بلغاتِ آخرين، ظنّوها أقوى من النسيج الجبراني الشفّاف. ومنه انطلقت النهضة الثقافية العربية الثانية، بعد الحرب الثانية، وإن أخذتْ تبتعد عنه مراكبُ المبدعين العرب في النهضة الثالثة منذ السبعينات (حيث هيمنت الفلسفة والعلوم على الرؤى الأدبية). له الكتب العربية، والكتب المُعرَّبة عن الانكليزية، إلى جانب الكتب الموضوعة أصلاً بالانكليزية (السابق، المجنون، رمل وزبد، يسوع ابن الانسان، آلهة الأرض، التائه، **النبيّ**، حديقة النبي). وهو مع ذلك من «**الأكثر جَدَلاً**» بين مبدعي عصرنا.

عاد، بل أُعيد إلى بشرِّي مُكلَّلاً بالقصص والروايات والأشعار واللوحات، ليقام له متحف ثقافي فريد، بدلاً من المقبرة العادية. ودخل ذاكرة الثقافة العربية، عبر المدرسة والكتاب المدرسي، من الابتدائي إلى الثانوي، وعبر الجامعات والأطروحات، وعبر الأغاني الفيروزية المدهشة، تراتيل الروح الجبرانية التي لا ينقطع نايُ جراحها! وقام لأجله لبنان مكرِّماً، ولم يقعد بعد. **لكأن لبنان وجبران عنوانان لجيلٍ واحد، جيل الإبداع بالكتابة الذاتية.**

I ـ في الأدب العام:

سنة 1905 وضع جبران كتابه الأدبي الأول «نبذة في فن الموسيقى» أو كتاب **الموسيقى**، معلناً بدايةَ عصرٍ في كتابة الصوت (الروح/ المعنى)، بعدما جرى كتمه الشديد لعدّة أجيال. خطاب الموسيقى،هو خطاب الحرية بذاتها، قبل ان يأسرها وَتَرٌ أو يحتويها ناي ويرسلها في أغنية. خطاب الحنجرة المبتهجة بالقلم الجبراني الذي تبتَّل للحب ولأوراق الوجود الحبيب. كتابه الأول هذا بالعربية، ثم تلاه في الأدب العام سنة 1914، كتاب «**دمعة وابتسامة**»، أو كتاب حالتي الحياة، بالعربية أيضاً، إلى أن جمع سنة 1920 مجموعة أساطير وحكم بعنوان «**السابق**»، ونشرها

سنة 1920 بالانكليزية. «والموسيقى كالشّعر والتصوير، تمثّل حالات الإنسان المختلفة وترسم أشباح أطوار القلب وتوضّح أخيلة ميول النفس وتصوغ ما يجول في الخاطر تصف أجمل مشتهيات الجسد» (جبران **المجموعة الكاملة**، العربية، ص 91، نشرة بيسان، بيروت 1994).

II ـ القَصَص الجبراني والأمثال:

تندرج معظم أعماله في نوع الأدب القصصي، فكأنَّ جبران هو منشىء القصة العربية القصيرة، بكل ما تسمح الحداثة من توصيفها وتحديدها كنوع أدبي فريد في تعبيره.

■ سنة 1906، وضع جبران مجموعته «**عرائس المروج**»، منطلقاً بخياله من أسطورة «النار الخالدة» التي يتناثر من جمرها «رمادُ الأجيال»؛ «مرَّت الأجيال ساحقةً بأقدارها الخفية أعمال الأجيال، وبعدت الآلهة عن البلاد وحلَّ مكانها آلهةٌ غضوب يلذّ لها الهدم ويبهجها التخريب... ولكن الأجيال التي تمرّ وتسحق أعمالَ الانسان لا تفني أحلامه، ولا تُضعف عواطفه» (م.ن. ص 100). هنا بعضُ فلسفته الأولى، البحث في ما يبقى من غبارنا ورمادنا.

■ وهذا ما بلوره سنة 1908 في كتابه «**الأرواح المتمرّدة**»، أرواح «المنبوذين»، في أربع قصص متكاملة: وردة الهاني، صراخ القبور، مضجع العروس، وخليل الكافر! وفيه (م.ن. ص 166): نقد للإقطاع واستغلال الفلاّحين الذين «لا يحصلون لقاء أتعابهم وجهادهم إلاَّ على جزء من الغلّة لا يكاد ينقذهم من أظافر الجوع». وإعلان بطله خليل: «**باطلة هي الاعتقادات والتعاليم التي تجعل الانسان تعساً في حياته. وكذّابة هي العواطف التي تقوده إلى اليأس والحزن والشقاء، لأنَّ واجب الإنسان أن يكون سعيداً على الأرض، وأن يعلم سبل السعادة ويكرز باسمها أينما كان. ومَن لا يشاهد ملكوت السماوات في هذه الحياة لن يراه في الحياة الآتية**». (م.ن. صص 175 ـ 176).

■ في «**العواصف**» الموضوع سنة 1910، يبلّور جبران شخصية «حفّار القبور»، الشاعر نفسه، الساعي إلى اصطفاء نفسه بنفسه نبيّاً للكتابة والرسم، نبيّاً للكلمات الجديدة، من دون ادعاءات أخرى، خارج المحبرة. هنا يؤسس جبران لثورته، بل لثوراته في كل الاتجاهات، آملاً بقيامة إنسانية مرة، بلا أقنعة، تعيش من حياتها لا من موتها أو قبورها. محاوره هو ربُّ نفسه، واكتشافه هو «**أنَّك لا تؤمن بغير نفسك ولا تكرّم سواها، ولا تهوى غير ميولها ولا رجاءَ لك إلاَّ**

بخلودها». «**منذ البدء والانسان يعبد نفسه ولكنّه يلقّبها بأسماء مختلفة باختلاف** ميوله وأمانيه...». (م.ن. ص 432).

■ **المجنون**، عنوان كتابه الموضوع في حرب 1918، (وكذلك قصيدة **المواكب**)، الذي صدر بالانكليزية، وجرى تعريبه (الأعمال المعربة، صص 11 ـ 40)، وهو مجموعة تأملات أدبية فلسفية؛ تلاه سنة 1925 كتاب «**رمل وزبد**» بالانكليزية، مجموعة حِكم وآراء (**الأعمال**، صص 155 ـ 193) ختامها: «كل فكر حبسته عن الظهور بالكلام، يجب أنْ أُطلقه بالأعمال».

ثم وضع جبران على التوالي، بالانكليزية، مجموعاته القصصية ـ الحكمية التالية:

ـ سنة 1929: **يسوع ابن الإنسان**.

ـ سنة 1930: **آلهة الأرض**.

ـ سنة 1932: **التائه**.

III ـ الروايات وذروة «النبيّ»:

رواية جبران الأولى هي «**الأجنحة المتكسرة**» التي وضعها بالعربية (تحت عدة عناوين من **الكآبة الخرساء إلى المنقذ**، را: **الأعمال العربية**، صص 276 ـ 213): «للكآبة أيد حريرية الملامس قوية الأعصاب تقبض على القلوب وتؤلمها بالوحدة، فالوحدة حليفة الكآبة كما أنّها أليفة كل حركة روحيّة...». (ص 217).

ثم ذروة أعماله رواية «**النبيّ**»، الموضوع بالانكليزية سنة 1923، والذي صار في أميركا في طليعة الكتب الأكثر مبيعاً حتى اليوم؛ جرى تعريبه مراراً، مع حرصٍ عام على المصطلح الجبراني، لكنّ الفروع لم ترقَ بعد إلى مستوى الأصل الانكليزي. لماذا لم يضع جبران نبيَّه بالعربيَّة؟ ولماذا وضع له كل هذه الرسوم التعبيرية المذهلة؟ وأخيراً، لماذا كتب روايته كأنَّها قصيدة العصر؟ لا أجوبة خارج نص جبران ـ النبيّ، فهو نبي شعر وثقافة، لا نبي أديان أو سياسات:

«كثيرة هي أجزاء روحي التي فرّقتها في هذه الشوارع،
وكثير هم أبناء حنيني الذين يمشون عراةً بين التلال،
فكيف أفارقهم من غير أن أثقل كاهلي وأضغط روحي!
فليس ما أفارقه بالثوب الذي أنزعه عني اليوم ثم أرتديه غداً،
بل هو بَشَرة أمزّقها بيدي. كلاّ، وليس فكراً أخلفه ورائي،

بل هو قلب جمَّلته مجاعتي، وجعله عطشي رقيقاً خفوقاً»

(الأعمال المعرَّبة، صص 77 ـ 78).

■ **هنا النبي الجبراني هو الشاعر الأسمى، بلا صراع ومصالحة. الإنسان الشاعر ونبيّه الإبداعي شخص واحد، والباقي مقبرة.** نبوءتهما في البحر، في الماء، في الحرية، بلا هدف آخر للحرية سوى الحرية! المحبة والحرية اسمان لحركة واحدة: «المحبّة لا تعطي إلاَّ نفسها، ولا تأخذ إلاَّ من نفسها. المحبة لا تملك شيئاً ولا تريد أن يملكها أحد: لأنَّ المحبّة مكتفية بالمحبَّة» (م.ن. ص 86)، نص النبيّ أدخل الجدل إلى روح الثقافة العربية وأدبها المسكون بالآحادية، لهذا اللون او ذاك. بعين ساحرة قرأ جبران وكتب الأضداد كلّها كأنَّها من نبع واحد، على ضفاف مختلفة، ولمصبّات متباعدة: «لا يستطيع البارُّ أن يتبرأ من أعمال الشرير، ولا الطاهر النّقي اليدين، بريء الذمة من قذارة المدنّسين...». (م.ن. ص 108). ليس قليلاً أبداً أن يفتح جبران عين التناقض والتجادل والتصارع في صحراء إجماعها الرَّمل المَيْت. «النبي» هو قطرة الماء الجديدة التي رشها جبران في صحرائنا، وأراد لها حديقةً، «**حديقة النبيّ**»، لكن المشروع ظلَّ في وهم التخطيط والكتابة الأولى (تعريب عبد اللطيف شرارة، **الأعمال المعرّبة**، صص 425 ـ 458)، وفيه من الشعر بقدر ما كان نثره شعراً جديداً: «يا أيَّتها الغمامة، يا أختي الغمامة، أنا وأنتِ الآن شيء واحد. لم أكنْ ذاتاً منذ زمن طويل. الجدران انهارت، والسلاسل انكسرت، وأنا ارتفعتُ اليكِ، وسنُجر معاً إلى أنْ يأتي يوم الحياة الثانية عندما يُلقيك الفجرُ قطراتِ ندى في حديقة، ويقذف بي طفلاً في حضن امرأة» (م.ن. ص 458).

من الصحف والمجلات جرى جمع نصوص لجبران (مقالات، تمثيليات، حكم وآراء، شذرات فلسفية)، ومن محفوظات عدّة جرى نبش **رسائل** (إلى والده، وفليكس فارس، أمين الريحاني*، ميخائيل نعيمة*، مي زيادة*، مارييتا لوسن الخ). وفي الشعر الحاف، عملان: **المواكب (1919)، والبدائع والطرائف** (جُمع ونشر بعد غيابه، سنة 1950). هنا أصوات لنبيّ شعريّ واحد:

■ فإنْ ترفَّعتَ عنْ رَغَدٍ وعن كَدَرٍ — جاورتَ ظلَّ الذي حارَتْ به الفِكَرُ
... والدِّيْنُ في الناسِ حَقْلٌ ليس يزرعه — غيرُ الأُلى لهُمْ في زرعهِ وَطَرُ
■ ولمَّا سألتُ النفسَ ما الدَّهرُ فاعلٌ — بحشدِ أمانينا أجابَتْ: **أنا الدَّهْرُ**
فنحنُ نحنُ كوكبٌ لا يسير — إلى الورا في النُّورِ أو في الظلام

■ إن تحسبونا ثلمةً في الأثير لن تستطيعوا رَتْقَها بالكلام
يا بلاد الفكرِ يا مهدَ الأُلى عبدوا الحقَّ وصلُّوا للجمال
ويقولُ الفِكْرُ: إنِّي مَلكٌ ليس في العالم غيري من ملك»

(البدائع، م.ن. ص 676)

هشام جعيط (1935 ـ تونس): تجديد روح البحث العلمي العربي

■ هو من أبرز العلماء العرب التونسيين، وضع أهم أبحاثه بالفرنسيَّة، دون عجز عن العربيَّة، ودون تقصير في المدافعة العقلانية، الذكيّة، عن أهلها. وُلِدَ سنة 1935، في تونس، وسعى منذ السبعينات لإقامة هذا الحوار الدفين بين العقل والتاريخ، بين العرب وأوروبا ـ عبر الاسلام والحضارات ـ بين النقد التاريخي والآثار والنصوص المتناقضة، والمواقع أو المواقف المسكوت عنها. وكان نجاحه كبيراً، فكان تعريب معظم أعماله، ما نُشِر منها حتى اليوم، وما جرى تأجيل نشره (تعريبنا لمقالات له عن النهضة الثقافية العربية الثالثة، الراهنة) بسبب انهماكه حالياً في تأليف كتاب «**محمّد**»[1]. تعاونا وإيّاه بالمراسلة، على تعريب كتابه المرجعيّ الكبير، «**الفتنة**»، فازداد تعرّفنا إلى دقّة هذا العالم العربي في التعبير، وفي الدلّ على المعنى المقصود، فاستغرق ذلك نحو عامين من العمل المشترك، إلى أن كان الكتاب بصورته العربية الراهنة. كما أُتيحت لنا فرصة مراجعة كتابه «**الكوفة**»، المنشور للمرَّة الأولى في الكويت، بثغرات وعيوب ونواقص، أراد تجاوزها، فكان تعاون من بعيد، في هذا المجال. أمَّا كتابه، المعرَّب الأول، «**أوروبا والإسلام**» ـ صدام الثقافة والحداثة ـ فهو معرَّب، لكن اسم المعرِّب يغيب عن الكتاب، دون أن يغيب (م) عن هوامش الملاحظات. فاقتضى التنويه. واقتضى ان نذكر ان الكتب الثلاثة التي سنتناولها هنا، صادرة عن **دار الطليعة** في بيروت (ما بين 1992 ـ 1995).

(1) السيرة النبوية (3 أجزاء، صدر منها: **الوحي والقرآن والنبوّة** وكذلك «**أزمة الثقافة الإسلامية**».

I ـ أوروبا والإسلام: تصادم السياسة والدين

الحقيقة ان هذا الكتاب صدر للمرة الأولى في بيروت عن (دار الحقيقة، 1980) بترجمة عربية لم يطّلع المؤلف عليها، وهي لا تحظى بموافقته. وعليه فإنَّ طبعة دار الطليعة (بيروت 1995) هي الطبعة المرخّصة، والمعرّبة عن النشرة الفرنسية (باريس، 1978). ولا ندري بالضبط إن كان ثمَّة معرِّب حقيقيّ، أم ثمة مُراجع ومُدقّق، أم ان الكاتب هو نفسه الذي قام بتنقيح الطبعة الأولى. المهمّ عندنا، في منطق الكتابة، هو أنه يستحيل وجود كتاب معرَّب دون وجود معرِّب حقيقي. وهذه نقيصة! نأمل أن يستدركها الناشر والكاتب معاً. فمنذ الصفحة (6) من المقدمة، تبدأ في الهامش، ملاحظة المعرّب أو المترجم (م). والتعريب كتابة، وللمعرّب حق المعرفة والتعريف به. فهذا الكتاب مهمّ ومفيد في صورتيه، الفرنسية والعربية، إذْ إنَّ هشام جعيط، الأستاذ الجامعي الحصيف، لا يتوانى في تجديد منطق الاكتشاف العلمي العربي المعاصر، مُطَبِّقاً على وقائع عربية. يقول: «وبالحركة نفسها، **هذا القلق** من انهيار الإسلام. إنَّ فكرة **تعدّد الثقافات**، وتطوّر فكرة المساواة بين الطاقات الكامنة في المجتمعات الانسانية، كل ذلك، المقبول الآن من الأفكار الأكثر انفتاحاً، يسمح للمسلمين ان يبتعدوا قليلاً عن ذاتهم. إنَّ الهوس الغامض باغترابٍ ما، قد انقشع قسم كبير منه. لم يعد الإسلام متشنجاً حول نفسه في وضعية دفاع عن النفس: **لا التغريب ولا الماركسية يبدوانِ قادرين على خَرْقِ أُسسه الثقافية**. حينئذٍ، تستطيع النظرة التاريخية النقدية، وحتى من الداخل، ان تعيد وضع كل شيء، ضمن منظور جديد. إنَّ الانتلجنسيا «الإسلامية» بدأت تتخذ مسافتها من الاسلام المعياري: **إنَّها تزيلُ الخرافةَ عن ماضيها**، من دون ذلك التشنّج من الاتّهام الذاتي». (**أوروبا والإسلام**، صص 7 ـ 8). ويركّز جعيط على «الغنى الشاسع للثقافة الإسلامية»، منتقداً المتحدثين عن «وحدة جامدة في الإسلام»، مثل رينان ـ جزئياً ـ الذي لم يتمكن من تحديد مفهوم الإسلام ولا مفهوم العروبة بشكل صحيح (م.ن. ص 37): «هذه نظرة جامدة للتاريخ. **فالعروبة** ليست مفهوماً عرقياً، ولو أنّها كانت كذلك في البداية: **إنَّها البؤرة الثقافية التي أتت لتصب فيها كل العبقريات الإنسانية المتنوعة**. أمَّا الإسلام فيبقى ديناً قبل كل شيء ـ وهذا صحيح ـ لكنّه يؤثّر في أعماق حياة النّاس، كما في التعبيرات الأكثر سموّاً. إنَّ ابن سينا وابن رشد، ليسا إذاً نتاج الحضارة الإسلامية فقط، بل نتاج الإسلام ككل، من حيث تكوينهما وإخلاصهما لجماعة انسانية وتاريخية. ومن الخطأ القول إنَّ أشخاصاً ليسوا مسلمين قد أسَّسوا الفلسفة».

بعد الاستشراق الفرنسي، يستكشف هـ. جعيط الاستشراق الألماني، لافتاً إلى أن **هيغل تناول المحمدية مباشرة**، بوصفها **ثورة الشرق التي** «حطمت كل خصوصية وكل تبعية، تنير وتظهر الروح، جاعلةً من الواحد الأحد شيئاً مطلقاً، ومن الوعي الذاتي الصافي، ومن علم هذا الواحد الأحد النهاية الوحيدة للحقيقة...» (**أوروبا والإسلام**، ص 60). ويرى ان الإسلام الذي يصادم حداثة أوروبا، هو في آن «**حضارة ـ ثقافة ـ سياسة**». وان مفهومي الحضارة والثقافة لم يثيرا ما أثارَه مفهوم السياسة من التباس وتباين في الفكر العربي منذ الاسلام حتى اليوم. فالثابت المبدئي ان الإسلام دين، نبوي، رسالي، متحقق تاريخياً في القرن السابع م، عند عرب الجزيرة وسواها، والتفاكر يدور حول أثر الإسلام في ثقافة (عقلية) أو حضارة الشعوب التي اعتنقته أو جاورته وحاورته. أمّا الإشكال فهو حول السياسي. وفي هذا المجال يقدّم جعيط اضافات من خلال المستشرقين وبعض العرب (را: **علي عبد الرازق***): «**مستشرقو القرن التاسع عشر جعلوا الرأي العام العربي حسَّاساً لفكرة الدين السياسي، ولبنية يجتمع فيها الدين والسياسة لتجعل من الإسلام قوة عدوانية**، جدلية ومفجِّرة. **إنَّ الخوف من قوة الإسلام المحرِّكة (...) قد أبرز مفهوم الإسلام السياسي كتهديد متواتر**، ومفهوم الدين السياسي كبنية تاريخية في أصول الإسلام» (م. ن. ص 85).

هنا يوضح الدكتور هشام جعيط رأيه في المسألة: «نفهم من هذا ان المقصود هو **عملية تركيب** قد نجمت بشكل استثنائي: **الإسلام** دين حقيقي، إلهي، أدبي، عبادي: **والخلافة** هي دولة حقيقية أولاً، ثم **امبراطورية** حقيقية. لكن الاستثناء لا يمكن ان يكون **بنية مستمرّة**؛ من هنا بقاء الإسلام كدين، والانهيار السريع للأمبراطورية، وحتى توسيع الإسلام على أنقاض هذه الامبراطورية. تحديداً هنا يمكن كسر هذا الوصل: **إنَّ الإسلام لم يصبح عالمياً إلاَّ بعد ان امَّحتْ خصوصيّة السياسي فيه**». «إنَّ الوهم في غلبة السياسي في الوجود الديني للإسلام قد طغى على فكر البعض بسبب الغليان الديني، وغياب الإطار المؤسسي...» (**أوروبا والإسلام**، ص 86). ويكشف عن «القطع الرئيسي في الإسلام»، وان نواته هي في الانحراف بالإسلام عن عالميته الفكرية، واستحواذ الخلافة على الإسلام كله: «**وإذا كان هذا الانحراف قد كسر الإسلام فليس لأنَّه جزْأه سياسياً، ولكن لأنَّه قطع شبكةً حيَّةً من المبادلات الإنسانية والثقافية، حاكماً على مساحة البقاء في عزلتها، أو في الحوار الوحيد مع الماضي**». (م. ن. ص 88). **هذا الوحيد مع الماضي يدل على انقطاع الحوار مع الحاضر ومع الذات والآخرين، ويؤشر على ارتداد**

باتجاه أصول وأوهام، فتكون أصولية هنا وأخرى هناك، غطاء سياسياً للدفاع عن ذات ثقافية مقهورة. عن احتمالات المستقبل يذكر جعيط (م. ن. ص 98): «إنَّ الأمَّة العربية اليوم هي أُمَّة ثقافية كما كانت الأُمَّة أُمَّة دينية. إنَّها ليست كذلك سياسياً، بمعنى أنها مغطاة ببنية الدولة القسرية، ولكنها كذلك بالمعنى الذي تأكَّدت فيه بالنسبة إلى العالم الخارجي، كمتّحد صلب، لا يتجزأ، شبه أسطوري، واع بعمق وحدة المصير. إنَّها البنية الفوقية التي تُشرف على الدول ـ الأقطار، ومنحها وجوداً في العالم وموقعاً في التاريخ العالمي». (را: **الشخصية العربية ـ الإسلامية**) دار الطليعة).

II ـ (الفتنة الكبرى): غلبة السياسي على الديني

بالفرنسية، عنوان الكتاب (La Crande Discorde) ـ أي الفتنة الكبرى ـ المتصادم مع كتاب طه حسين بالعنوان نفسه. من هنا كان الاكتفاء بـ (الفتنة) عنواناً للكتاب الذي عرّبناه (عن الطبعة الفرنسية سنة 1989، وصدر في طبعة أولى سنة 1992). عنوانه الفرعي (جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر) يؤشّر على موضوعه. ونحن نضيف، من زاويتنا، أنَّه يكشف بدقّة كيف تغلَّب السياسي على الديني، بالرغم من ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي كحدث تحوّلي في ذلك العصر. فالسياسي نفسه، الممتد من قصيّ جامع العرب، وجد محمد (ﷺ)، هو الذي استعاد، بالدين تارة، وبالسيف تاراتٍ، سلطانه (ما عدا أبا بكر وعمر اللذين لم يكونا من سلالة قصي)، واستمر به. بلا انقطاع حتى سقوط بغداد، سنة 1258. هذه هي العبرة الكبرى لكتاب هـ. جعيط «الفتنة». إسلام الأصول هو إسلام بسيط، نظري، غير «الإسلام المركّب» اللاحق. في **الفتنة** (ص 6) يرى ان «الخلافة» ظلت مسألة سجالية أو جدلية في ثقافتنا العربية ـ الاسلامية وهي تصطدم بالحداثة: «فمنذ 1924، تاريخ إلغاء أتاتورك لمؤسسة الخلافة، هناك سجال مركزي بين السجالات، ذو علاقة بعلمنة السياسة والدولة، لا يزال يشقّ الوعي الإسلامي الحديث إلى شقين: **أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميتها**. واستنادا الى كون المرجعية الدائمة هي مرجعية الخلافة الأوليّة، الحقّ والراشدة. نشر كاتبٌ مصريّ، **علي عبد الرازق*** كتاباً في العشرينات، عنوانه **الإسلام وأصول الحكم**، أراد فيه البرهان على كون الخلفاء الأربعة الأوائل قد تولّوا حكماً سياسياً خالصاً، لا علاقة له بالديني، إذْ إنَّ الديني يُحدَّد بوصفه علاقةً بالله، انتهت مع انتهاء (الوحي ووفاة النبي» (الفتنة، ص 6).

أمّا موقف جعيط فخلاصته «أنَّ الديني والسياسي ممتزجان، إذ من الطبيعي ان ترجع إلى الديني أولاً، أمّةٌ قامتْ على أساس دعوة دينية في البداية، أي على ميتا تاريخ نبوي، على كتاب مقدَّس؛ وأن يظهر لها دينياً كلُّ شيء، بما في ذلك، وبشكلٍ خاص، السياسي ولكن كلُّ واحدٍ من المتنازعين له تأويله الخاص لهذا الديني الموظَّف في السياسي» (الفتنة، ص 7).

هذا الكتاب، هو من ألفه إلى يائه، من أهم المراجع التاريخية الانتقادية لمرحلة الإسلام المبكّر، المنتهي بالفتنة، وبالانقلاب الأمويّ من الوالي إلى الملك (الخليفة): «في نهاية الأمر، كان ثمة ثلاث قوى عاملة في الفتنة) إسلام راديكالي وعنفي ـ القرَّاء ـ إسلام تاريخيّ وشرعيّ ـ عليّ ـ وإسلام سياسي وارستقراطي ـ معاوية. وكان معاوية، كعثمان، ينتمي إلى بني أُميَّة، البيت القائد لقريش قبل الإسلام. لقد طُرحت مع عثمان مسألة استئناف التواصل الاجتماعي المكسور بمجيء الإسلام، وسوف تعاود طرح نفسها، بقوّةٍ أكبر، مع معاوية. فبعد أربعين سنة من الصراعاتِ الممزِّقة والتوسع والتوحيد والتعميق للمعطى الديني ـ منها خمس سنوات حرب أهليّة رهيبة ـ وجد نفسَه ابن أبي سفيان، سيد قُرَيش القديم، على رأس الخلافة الإسلامية، فهل هذا انتصار للمبدأ الأرستقراطي على مبدأ الفضْلِ الديني، بقدر ما هو انتصار للحسّ السياسي على الشعور الديني؟ [. . .]. لكن معاوية دشَّنَ، من جهة أخرى وبوجهٍ خاص، طريقة في إضفاء العلمنة على مفهوم السلطة، لأنَّه برهنَ على أنَّ السلطة تكون لمَن يُحسن أخذها، وتعهّدها، والحفاظ عليها. تكون لذلك الذي يكون جديراً بها سياسيّاً. . .» (الفتنة، ص 324). خطورة الفتنة أنها «أدخلت الديني في عالم الصراع السياسي»، ثم جعلته تابعاً ـ من بعيد ـ للحكّام، فكان يتغيّر شكل الحكم، ويستمرّ مضمونه التغالبيعلى قاعدة الأقوى فعلاً، و«الأتقى» أو «الأنقى» ظاهراً. ففي «الفتنة» قضى عليّ، وانقضى معه حلم «الدولة النبوية» أو «الإمامية» السياسيّة، إلى عصرنا (إحياء الأصولية الاسلامية الشيعية، في إيران، بما لا يتناقضى مع بنى الدولة الفارسية). وبقيت الكوفةُ، زمناً، ثم قَضَتْ هي الأخرى، فهل كان تدميرها محتوماً، في نطاق التغالب بين الديني والسياسي؟

III ـ الكوفة: أول مدينة عربية، إنشاءً وتدميراً:

سنة 1986، صدر كتاب هشام جعيط في باريس والكويت، بالفرنسية وبالعربية؛ ثم صدر في طبعة ثانية (دار الطليعة، بيروت، 1993)، عنواناً، لنشأة

المدينة العربية الإسلامية، (في العربية) و**المدينة الإسلامية فقط** (في الفرنسية). ومن خلال **الكوفة** يسترجع هشام جعيط تاريخ الفتح العربي ومعاركه، ليركّز على تخطيطات المدينة ونظرة الاستشراق إلى المدينة الإسلامية، وصولاً إلى: «**مصير الكوفة وهويتها**».

■ «لا تنتهي أية مدينة من بنائها الذاتي وهدمها الذاتي أبداً...».

■ «لم تدمَّر **الكوفة** بيد المغول، ولا بحديد تمرلنك وناره، بل دمّرها العرب. إنَّها بعد الآن مدينة ميتة، لم يبقَ منها سوى بعض الآثار المتأخرة عموماً؛ لكنَّها عكست قدسيّتها الشيعيّة على النجف، التي يتقاطر اليها الألوف لزيارة العتبات المقدّسة، ضريح علي. فيالسخرية التاريخ، أو يا للقَدَر المشؤوم! مدينة يبنيها شعب ويقتلها هذا الشعب نفسه، لا في سورة غضب واهتياج، بل بهجمات خارجية متتالية، كما لو كان الأمر متعلّقاً بمدينة أجنبيّة ومكروهة، يجب نهبها وتحطيمها».

■ «**صار تاريخ الكوفة تاريخ تحوّلات العروبة بالذات**: بادىء الأمر، **عروبة منضبطة، منتظمة، شديدة التأطر بالدين الجديد، متمدّنة، منبنية؛ ثم عروبة منفلتة**، حبلُها على غاربها، فتيَّة، شرسة، هدَّامة، لا ميزة لها سوى حفاظها على هويَّتها؛ بينما تأسست عروبة **الكوفة** والبصرة، **على أساس الحضارة الإسلامية، بقدر ما غرقت في بلاد رافدين استعربت او تعرَّبت بفضلها**» (**الكوفة**، صص 392 ـ 344).



هذه عينات أساسية من أعمال الباحث العربي الكبير، الدكتور هشام جعيط؛ وهي كافية للتعريف بأهم توجهاته وانجازاته العلميّة. فهو مجدِّد ومبدع في آن، وما زال واعداً بالكثير والعميق، على غير صعيد، ثقافي وعلمي وتاريخي ونقدي.

كمال جنبلاط (1917 ـ 1977)
عقلنة السياسة

المعلِّم الجديد:

في سلسلة الإمارة الجنبلاطية، وُلِدَ في 6/ 12/ 1917 (المختارة) معلِّم جديد، خارج السلسلة الإقطاعية؛ وأمير حديث بالمعنى الغرامشيّ، أي باحث ثقافي عن وجه آخر للسياسة. بدأ حياته شاعراً وختمَها شاعراً. ومع ذلك كان في السياسة والنضال أشهر منه في الأدب والثقافة، وهو الكاتب بثلاث لغات (العربية والفرنسية والانكليزية) المُكاسِر، الداعية لأفكاره بكتابة يوميّة في الصحف؛ حقوقي بتكوينه، فيلسوف اجتماعي، أديب أو شاعر عرفانيّ.

إنَّه كمال ابن فؤاد جنبلاط والستّ نظيرة التي حَكَمَتْ ـ بعد زوجها سنة 1921 ـ بلاد الشوف في جبل لبنان، حتى وصول وحيدها إلى الزعامة، ولكن بثوب ديمقراطي ـ اشتراكي، مختلف عن ثوبها وتوجّهها.

يُقال إنَّ كمال جنبلاط **وُلِدَ وأمامه محبرة وسيف على صينيّة ماسيّة، فاختار الحبر على الدّم**، الذي سمع صداه من مقتل والده فؤاد، وحمل أساه مدى عمره، حتى اغتياله هو أيضاً يوم الأربعاء 16/ 6/ 1977 عند مفرق ديردوريت (الشّوف). فكان حسب موريس ديفرجيه: «آخر رجل دولة عربي، عقلاني، ديمقراطي وشعبي». وكان في نظر جاك بيرك: الفيلسوف الشاعر، الجدلي الذي يعرف كيف يبرز لنا: «جماليّات التناقض». خرج من الإقطاع السياسي إلى الحداثة السياسية. فتزوّج علمانيّاً، سنة 1948، ميّ بنت الأمير شكيب أرسلان*، وأنجبا ولداً وحيداً (الوزير السابق والنائب الحالي وليد جنبلاط)؛ ونادى بإلغاء كل الألقاب السياسية،

غير العلميّة، لكثرة تدليلها على الانقسام الطبقي في المجتمع، الذي كان يكرهه ويسعى لتجاوزه بالصراع السياسي، وصولاً إلى المعركة الأخيرة: معركة الأفكار أو الكتب.

البيك/ الرفيق:

وُلِد «بيكاً» وعاش رفيقاً، رئيساً، معلّماً، قائداً، زعيماً وطنياً الخ. الألقاب الجديدة التي كلّلت مسيرته السياسية ـ الفكريّة، دون أن تتوقف العامّة، وحتى رفاقه عن مناداته بلقب «كمال بيك»، تدليلاً على أنّه أمير قومه وطائفته التوحيدية (الدروز).

سنة 1942، أُرغمَ المحامي كمال جنبلاط على ممارسة السياسة بدلاً من المحاماة، فتعاون مع العميد ريمون إدة (رئيس حزب الكتلة الوطنية) المعروف بميوله الفرنسية، وصار نائباً عن جبل لبنان، وظلّ كذلك مدى حياته (ما عدا انتخابات 1957، حين أسقطه عهد شمعون، هو وكل المعارضة اللبنانية: رشيد كرامي، صائب سلام، أحمد الأسعد، الخ). ثم تعاون مع الرئيسين بشارة الخوري ورياض الصلح، وشارك للمرة الأولى في وظيفة الوزارة سنة 1946، فيما عرف باسم «حكومة الجبابرة»، ولكنّه ما لبث ان عارض الثنائي الرئاسي الخوري ـ الصلح، بسبب إنتخابات 1947 النيابية (المزوّرة)، وبسبب موقف الحكومة من القضية الفلسطينية (1948).

أنشأ حزبه السياسي مع رفاق آخرين (فريد جبران، عبدالله العلايلي*، فؤاد رزق...) سنة 1949، بميثاق فلسفي ـ سياسي هو الأول من نوعه في الشرق، مستفيداً، من تجربة الحزبين الشيوعي والقومي السوري، إذ كان على اتصال وتحاور مع بعض قادتهما، ومتميّزاً من «حزب البعث» الذي أُنشىء في دمشق، قبل حزبه بعامين. وأسماه «الحزب التقدمي الاشتراكي»، اللبناني منطلقاً، العربي ميداناً، الإنساني، الأُممي او العالمي، توجّهاً. وفي غمرة تأسيس الحزب الجديد، قام رئيسه النائب بتأسيس جبهة معارضة لعهد الخوري ـ الصلح، لاسيما بعد إعدام انطون سعادة* (1949) الذي جعله يركّز أكثر على الخيار الديمقراطي: «**رسالتي كنائب: بناءُ الديمقراطية**». هذه الجبهة ضمّت كميل شمعون، وغسان تويني* وحميد فرنجية الخ. أدّت إلى اسقاط أول رئيس جمهورية لبنانية بالضغط الشعبي؛ فلم يكمّل الخوري ولايته الثانية، فجرى انتخاب كميل نمر شمعون رئيساً للجمهورية خلافاً لميول جنبلاط إلى حميد فرنجيّة.

وفي العام نفسه، كان كمال جنبلاط قد استضاف في بيروت مؤتمراً للأحزاب الاشتراكية العربية (البعث، عفلق، الحوراني؛ **الحزب الوطني الديمقراطي**، كامل الجادرجي؛ الحزب الاشتراكي المصري، أحمد حسين الخ). فكان المؤتمر الأول والأخير لتلك الأحزاب؛ وصدر عنه بيان سياسي ركّز على الديمقراطية وتحرير الأقطار العربية، وحريات المواطنين والاشتراكية الديمقراطية (الإصلاحية).

المعارضة الحمراء:

قاد كمال جنبلاط نواة المعارضة الوطنية ضد عهد كميل شمعون، رفيق الأمس، وابن منطقته (دير القمر ـ المختارة، منطقة واحدة ومنطقان سياسيّان) فأنشأ «جبهة شعبية اشتراكية»، وتحفّظ في تأييد انقلاب مصر، حتى وقع العدوان على مصر، فصار التأييد لشعبها ولقضيتها؛ في بداية تحالف مع عبد الناصر. سنة 1957، جرت انتخابات نيابية مزوّرة في لبنان، سقط فيها كمال جنبلاط وفريق المعارضين، المسلمين في معظمهم، فكانت ردة الفعل عنيفة، وأخذت «المعارضة الحمراء» تقترب من إطلاق النّار الوطنية على «الأحلاف الاستعمارية». ومع قيام الوحدة المصرية ـ السورية سنة 1958 صارت سالكةً وآمنةً الطريق إلى «الثورة» المضبوطة، لتغليب العروبة في الخارج على الانعزالية في الداخل، مقابل تغليب ديكتاتورية الطائفية في الداخل على ديمقراطية الغرب وحلفائه في المشرق.

سنة 1960، أسّس كمال جنبلاط «جبهة النضال الوطني» البرلمانية، التي مثّلت نحو 10% من المجلس النيابي؛ وتولّى الوزارة مراراً حتى العام 1970 (وزيراً للداخلية). وتحالف مع عبد الناصر حتى العام 1970، مركّزاً من بعده على أهمية مصر (مقابل سورية أو العراق). إلاّ أنّ مصر انقلبت على ذاتها، فتحالف مع الاتحاد السوفياتي وليبيا والعراق واليمن الجنوبي، وزار السعودية على رأس وفد كبير سنة 1974. نال جائزة لينين للسلام وميدالية لينين.

تولّى سنة 1974 الأمانة العامة «للجبهة العربية المشاركة في الثورة الفلسطينية»؛ ثم ترأس سنة 1975 «المجلس السياسي المركزي للحركة الوطنية اللبنانية» التي قادت حرب السنتين (1975 ـ 1976) وانكسرت في حزيران/ يونيو 1976 عسكرياً، وجرى تبخيرها سياسياً على مراحل.

إلى ذلك، كان كمال جنبلاط عضواً ناشطاً (مع ميخائيل نعيمة*) في اتحاد الكتّاب اللبنانيين، وكذلك في الصحافة اللبنانية (إذ كان المحرِّر الأول لافتتاحية

جريدة الحزب **الأنباء** طيلة ربع قرن ونيّف)؛ وكان كاتباً مبرزاً ومحاضراً وخطيباً ومحاوراً جدلياً من الطراز الأول. وفوق ذلك كان المثقّف اللبناني، بل العربي الأبرز، الذي حاول عقلنة السياسة وتهذيب أخلاق المواطنين (**أدب الحياة**، مثلاً).

ثقافة الرّوح والسياسة:

يقع أدبه، النثري والشعري في ما يسمَّى «أدب الروح»؛ وتقع ثقافته السياسية في مُنَاخ السياسة او الديمقراطية الاشتراكية الأكثر إنسانية. فهو طامح دوماً إلى تقديم فكر جديد، أكثر حداثة، وقدرة على إحداث «**ثورة في عالم الإنسان**».

في الأربعينات، بدأ كمال جنبلاط مسيرته الثقافية شاعراً، بالفرنسية، ومُعرِّباً لنصوص عرفانية، فلسفية هندية، ولكن باسم مستعار «**بايزيد**»، الصوفي الهندي المشهور. وتحت عنوان «**الحياة والنور**» نشر سلسلة أدبية على حسابه، منها:

- المنداكا أوپانيشاد (إلى البؤساء... إلى رفقائي وأصدقائي وأعزائي، إلى اخواني أبناء النور).
- كريشنا مورتي: الصديق الخالد (نص شعري): (ص 43): «أنا الحقيقة، أنا الشريعة، أنا الملجأ، أنا الدليل والرفيق والحبيب».
- نشيد النُّور: «ودخلتُ إلى حيث هو المعلم. لأنَّ «المعلِّم» والمطلق هما واحد» (ص 102).
- أتمادارشان، لشري كريشنامينون أتماننداا (تعريب كمال جنبلاط).

بدأ شاعراً وناثراً بالفرنسية، ولم ينشر كتاباته الأولى؛ إذ فضَّل أن يقدّم نفسه من وراء آخرين. ثم قدَّم لنفسه بفكر سياسي، وبالفرنسية، في كتابين، عرَّبناهما لاحقاً، وتدفقت أعماله:

1) **الديمقراطية الجديدة**، ط 4، الدار التقدمية، 1987 (وضع الكتاب سنة 1950).

2) **نحو اشتراكية أكثر انسانية**، ط 1، 1976 بالفرنسية، ط 2 بالعربية (1987).

3) **نحو اقتصاد أكثر انسانية** (مخطوط)، محاضرات لكمال جنبلاط عن تاريخ الفكر الاقتصادي العالمي من زاوية علمية اشتراكية (1960 وما بعدها).

4) **الفكرة القومية** (أضواء على حقيقة القضيّة القومية الاجتماعية)، ط 3، 1987.

5) حقيقة الثورة اللبنانية (1958)، ط 4، 1987.

6) في مجرى السياسة اللبنانية أوضاع وتخطيط (1960)، ط 3، 1987.

7) في ما يتعدَّى الحرف، فلسفة عقلانية، (إلى وليد ابنه)، ط 3، 1987.

8) ثورة في عالم الإنسان، فلسفة سياسية؛ ط 3، 1987.

9) في الممارسة السياسية (الجهاد الأكبر، مقدمة لكتابنا ربع قرن من النضال، 1974؛ ط 2، 1987.

10) هذه وصيتي (في سبيل لبنان)، بالفرنسية وبالعربية، 1977 و 1987.

11) لبنان وحرب التسوية، 1977، مختارات من افتتاحياته في «الأنباء».

12) أدب الحياة، فلسفته في الأخلاق والحب والسياسة، 1970 و 1987.

13) فَرَح، شعر بالعربية، مع مقدمة لميخائيل نعيمة، ط 3، 1987.

14) آناندا ـ السلام، شعر بالفرنسية والانكليزية، 1977 ج معرّب، ط 3، 1987.

فما الأدب؟

يقول في «ثورة في عالم الإنسان»: الأدب تفتّح والتزام ما أمكن، لا إلزام (ص 277)؛ «فالأدبُ استثارة لهذه المعرفة الحقيقية الدائمة، وليس هو تغشية للواقع أو تخيلاً او خلقاً من العدم، أو إبداعاً من الخواءِ الفراغ، او تقليداً أجوف للحرف والخط الميت. وفي فعل المعرفة هذا ـ وهو نشاط نور العقل ـ يرتبط الإنسان بوجوده الكياني، وبوجود العالم الذي هو جزء لا يتجزأ منه في المقابلة والمشاركة والانبثاق الحسي... ثم وإنْ نحن أوغلنا قليلاً لنشهد منبع الحرية في التكوين، لرأيناها تلازم الحياة دائماً وابداً، كالرفيقة الأمينة، وكأنَّما هي هي...» (صص 229 ـ 230).

■ «ليأتِ النسيان،
فأنا لم يعدْ لديَّ شكل؛
فليسطعْ الحبّ وليمحُ النسيان
كمظهرٍ مَحْضٍ، ينحلُّ في شفافية خالصة»

(السلام، ص 78)

مُحمَّد مَهْدي الجواهري (1899 ـ 1997)
رحلةُ الضوءِ في عيون الاختفاءات

الشِّعْرُ منفاهُ:

■ حين وُلِدَ محمّد الجواهري آخر القرن التاسع عشر، حَمَلَ مَعَهُ جناحيه: شعرَه، ومنفاه. ملأ عيْنَ القرنِ العشرين بعمره وبشعره، وكذلك بشروده بل بتشرّده وراء حقيقة لم يقوَ هيكلُه العظميّ على استعادة لحمها من بيْتِ الثقافة العالمية، كما تمنَّى! هو ثالث كبار ثلاثة في الشِّعر الكلاسيكي المعاصر: ما بين **أحمد شوقي*** **وبدوي الجبل***، في نظر عشّاقه؛ ومن بعده يتنادى آخرون، على طريق منفاه الشعري اللامحدود، إلاَّ بحدود رحلته ما بين بغداد ودمشق بعد انطفاءِ طويل في جليد أوروبا الشرقية.

نَجَفيُّ الولادة، متكوِّفٌ أو متكوّن؛ مسكون بعولمةٍ شعرية، بعضها صحراء، وأعمقها ماء، تغتسل فيه شمْسُ القصيدة، قبل ان تذوقها امرأةٌ. وحدَهُ الشَّاعرُ يعرف الفرق بين حلاوتها حين يذوقها، وجمالها حين يراها من بعيد. بهذه اللطافة الأنيقة سيخترق الجواهري صحراءَ الثقافة العربية، متمرداً كمدينته على الاستعمار البريطاني، وعلى الموْتِ الثقافي في آن. اتّخذ من اسم الفرات كُنية، «**أبو فرات**»، وبلغ شهرةً شعرية قبل بلوغه العشرين ربيعاً. عمل معلِّماً وكاتبَ سلطان (موظفاً في بلاط الملك فيصل الأول بن الحسين)، ثم عمل في الصحافة «الرأي العام» و«الفرات»، كاتباً ومناضلاً وطنيّاً، يُحْسَب لشعره النقدي، حسابٌ سياسي!

يقع ديوانه في سبعة أجزاء، سيعاد قريباً إصدارها من بيروت هذه المرَّة، بعدما نفدت طبعات دمشق، وبيروت القديمة ما بين السبعينات والثمانينات. (را:

جليل العطيّة: **الجواهري**، شاعر من القرن العشرين منشورات دار الجمل، 1998). وكذلك يمكن الاعتماد على **ذكريات الجواهري** التي صدر منها جزءان عن (دار الرافدين، دمشق 1988 و 1991). وأمّا **ديوانُه**، فأكمل طبعاته الراهنة، ما صدر عن وزارة الثقافة بدمشق ما بين 1979 و 1981.

■ تقول فيه وزيرة الثقافة السورية، الدكتورة نجاح العطّار (ديوان، مقدمة الجزء الأول): «وحينَ نقولُ **الجواهري** نقول كل هذا: المعجزة والصحراء والكلمة والبدع والسر الذي لا نبلغ أن نأتي بمثله، لا بالمُلك ولا بالمال ولا بالجبروت... خصوصيته ـ وهنا المفترق ـ أنه ببيانٍ بدوي النّسج، مجلجل اللفظ، غنيّ المفردات، يهدرُ كأنّه السيل، ويرقُّ كأنّه الساقية، ويشقُّ عن رؤى ذات أمداء وتهاويل، وذات صخب وسكينة، عبر كُرَىً ومطلاّتٍ على ماضٍ عريض ومستقبل أعرض... بكَ يكبرُ الشّعْرُ، فكيفَ للنثر أنْ يكون مدخلاً إليه وأنتَ قائله؟». (م.ن. صص 8 ـ 11).

□ عيونُ أشعاره ونضالاته:

■ سنة 1997، صدرت مع رحيله، الطبعة الثالثة من كتاب «الجواهري: في العيون من أشعاره»، كأنَّه تذكرة مرور إلى ديوانه، لكنَّه لا يغني عنه، ولا يشبعُ دارسوه إنْ رغبوا في ارتحال إلى أقاصيه كلّها. وتبقى وريقاتٌ ومخطوطات في أدراجه تبحثُ عن ناشرها، بعدما التحقَ صاحبها رحال دمشق قرب مقام زَيْنَبيّ.

■ سنة 1921، نشر أولى قصائده؛ ثم كانت مجموعته الأدبية الأولى بعنوان **«حَلْبَة الأدب»**.

■ سنة 1924، أصدر مجموعة «خواطر الشّعْر في الحبّ والوطن والربيع»، ثم أضاف اليها ما استجدّ سنة 1927، وأصدرها في سنة 1928، بعنوان: **ديوان بين الشعور والعاطفة**.

■ ديوانه الثاني، صدر سنة 1935: **«ديوان الجواهري»**، وبعد جريدة «الفرات»، أصدر جريدة «الانقلاب» (بعد انقلاب بكر صدقي العسكري)، وحكم عليه بالسجن، ثم غيَّر اسم الجريدة فصارت «الرأي العام».

■ سافر إلى ايران عدة مرات، أشهرها سنة 1924 و 1926، وسنة 1941 بعد فشل حركة مايس. انتخب نائباً عن كربلاء سنة 1947، لكنّه استقال احتجاجاً على «السياسة الاستعمارية التعسفيّة التي أرادت فرض معاهدة بورتسموث على

الشعب، فكانت وثبةُ كانون الثاني عام 1948، وقد استشهد فيها شقيقُه الأصغرُ جعفر...» (**الجواهري**، ص 35).

■ ما بين 1949 و 1950، أصدر ديوانه في طبعة جديدة (بجزئين)، بأبرز قصائده الذائعة آنذاك: ستالينغراد؛ المقصورة؛ المعرّي؛ أبو التّمن؛ الونزي؛ سواستبول؛ أجبْ أيُّها القلب؛ يوم الشهيد؛ **وأخي جعفر حيث يقول**:

أتعلمُ أم أنتَ لا تعلمُ ... بأنَّ جراح الضحايا فمُ؟
فمٌ ليس كالمُدّعي قولةً ... وليس كآخرَ يسترحم؟
يصيح على المدقعين الجياع ... أريقوا دماءَكُمُ تُطعَموا
ويهتفُ بالنَّفَرِ المُهطعين ... أهينوا لئامَكُمُ تُكْرَموا
أتعلمُ أنَّ جراح الشهيدِ ... تظلُّ عن الثأرِ تستفهمُ؟
أتعلمُ أنَّ جراح الشهيدِ ... من الجوع تهضمُ ما تلهمُ؟
تمصُّ دماً ثم تبغي دماً ... وتبقى تُلِحُّ وتستطعمُ

(عيون الأشعار، ص 61)

■ سنة 1950، لبّى الجواهري دعوة **طه حسين*** لزيارة مصر، وألقى فيها قصيدته «**يا مصر**»؛ وبعد عام، سافر إلى بيروت حيث شارك في تأبين الرئيس عبد الحميد كرامي (طرابلس لبنان ـ 1951) بقصيدةٍ جعلته يُمنع من دخول لبنان حتى آخر أيّامه، وهي:

باقٍ ـ وأعمارُ الطغاة قصارُ ـ ... من سفْرِ مجدكَ عاطرٌ موَّارُ
متجاوبُ الأصداءِ نفحُ عبيرهِ ... لطفٌ، ونفحُ شذاتهِ إعصارُ
رفَّ الضميرُ عليه فهو منوَّرٌ ... طُهْراً كما يتفتّح النُّوَّارُ
وذكا به وهجُ الإباءِ فردّه ... وَقْداً يشبُّ كما تشبُّ النّارُ
... وصحافةٌ صِفْرُ الضمير كأنّها ... سِلَعٌ تُباعُ، وتُشترى، وتُعارُ
... لبنانُ يا بلد الصَّباحةِ تُجتلى ... والعلمُ يُقطفُ، والنُّهى تُشتَارُ
يا موطنَ الأحرارِ حين يسومُهمْ ... خَسْفٌ، وحين تُشَرَّدُ الأحرارُ
ناغيتُ حسنكَ والصّبا لي شامخٌ ... ومسحتُ تُرْبَكَ والهوى لي دارُ

(عيون الأشعار، صص 320 ـ 321)

■ سنة 1951، أصدر الجواهري الجزء الثالث من **ديوانه**، وغادر بغداد إلى دمشق للمشاركة في تأبين العقيد **عدنان المالكي**، بقصيدة مطلعها:

خلّفتُ غاشيةَ الخنوعِ ورائي ... وأتيتُ أقبسُ جمرةَ الشهداءِ

■ أقام للمرة الأولى في دمشق، لاجئاً سياسياً، نحو عامين؛ وأصدر فيها الجزء الأول من ديوانه (طبعة رابعة)، وعاد سنة 1957 إلى بغداد، إلى أن قامت «ثورة» 14 تموز (يوليو) 1958، فحيَّاها بقصيدة، واستأنفَ إصدار «الرأي العام»؛ وهناك أُنتخب رئيساً لاتحاد الأدباء العراقيين ونقيباً للصحافيّين معاً، وبعد مضايقات، «انتهز دعوته إلى حضور حفلة تكريم **الأخطل الصغير** في بيروت عام 1961، لمغادرة العراق. . .» (م.ن. ص 37). ومن بيروت غادر إلى براغ حيث استقرَّ على **ضائقة**، وأقام فيها سبع سنوات، وعاد مجدداً إلى بيروت (1967 و 1968) حيث أعاد طباعة ديوانه في داري نشر (الطليعة ـ والمكتبة العصرية) معاً. وعاد إلى العراق حيث أصدر ديوان (بريد العودة)، وحصل على راتب تقاعديّ.

■ سنة 1971، أصدرت له وزارة الإعلام العراقية، ديوانه «**أيُّها الأرق**»، وكذلك ديوان «**خلجات**». وصار يرأس وفود اتحاد الأدباء العراقيين إلى دمشق وتونس. وفي أواخر السبعينات، جدّد الجواهري حنينه إلى منفاه الطوّعي (براغ)؛ ثم استقر حتى وفاته في دمشق سنة 1997.

الليل والشاعر (من العشرينات):

خليلانِ مذهولان من هيبة الدُّجى ... تُطالعني من أفقها وأطالعُ
سجيّة مطويُّ الضلوعِ على الأسى ... متى يَرُمِ السلوى تَعُقْهُ المدامعُ
صريعُ أمانٍ لم يقرِّبْهُ جاذبٌ ... لما يرتجي إلاّ وأقصاه دافعُ

عريانة. . . (من الثلاثينات):

انتِ تدرين أنَّني ذو لُبانه ... ألهوى يستثيرُ فيَّ المَجانَه
وقوافيَّ مثل حسنكِ لمَّا ... تتعرَّينَ حرَّةً، عريانه
. . . ربَّ جسم تُطري الملاحةَ فيه ... ثم تعدوهُ مُطرياً فُستانَه
ما به من نقيصةٍ وكأنَّ الـ ... ـثوبَ أضحى مُتمِّماً نُقصَانَه

أجبْ أيُّها القلب (من الأربعينات):

أجبْ أيُّها القلبُ الذي لستُ ناطقاً
إذا لم أشاورْهُ، ولستُ بسامعِ
وحدّثْ فإنَّ القومَ يدرونَ ظاهراً
وتخفى عليهم خافياتُ الدَّوافعِ

يظنون أنَّ الشعر قبسةُ قابسٍ
متى ما أوردوه، وسلعةُ بائعٍ...

يا مصر... (من الخمسينات):

يا مصرُ، مصرَ الأكثرينَ ولم يزلْ ... في الشَّرْقِ يرضخ للأقلِّ الأكثرُ
... هذا السّوادُ أعزُّ ما ضمَّتْ يدٌ ... للطارئاتِ وخيرُ ما يُسْتَذْخَرُ
... «طه»... ونورُ الفكر أوفى حُرْمَةً ... والمجدُ أوفرُ، والمكانةُ أوقرُ
سبعونَ من سُوح الجهادِ قضيتها ... للخيرِ تعملُ جاهداً، وتُفَكِّرُ

لبنانُ يا خمري وطيبي (من الستينات):

«لبنانُ» يا خمري وطيبي ... هلاّ لممتِ حُطام كوبي؟
هلاّ رددتِ لسهدِها ... عيني، وقلبيَ للوجيب؟
هلاّ عطفتِ لي الصِّبا ... نشوانَ يرفلُ بالذّنوبِ؟
نَزَقُ الشّبابِ عبدتُه ... وبَرِئتُ مِنْ حِلْمِ المشيبِ

ذكرى عبد الناصر (1971 ـ القاهرة):

أكبرتُ يومَك أن يكونَ رثاءَ ... الخالدون عِهدتُهُمْ أحياءَ
أو يرزقونَ؟ أجل، وهذا رزقُهم ... صِنو الخلودِ وجاهةً وعطاءَ
قالوا: الحياةُ؟ فقلتُ: دَيْنٌ يُقتضى ... والموتُ قيل، فقلتُ: كانَ وفاءَ

ابن الثمانين:

حسبُ «الثمانين» من فخرٍ ومن جَذَلِ
غِشيانُها بجنانٍ يافعٍ، خَضِلِ
طَلْقٍ كما انبلج الأصباحُ عن سَحَرٍ
ندٍ، وزهرُ الربى عن عارضٍ هَطِلِ
وناعمِ البالِ، نَشْوانٍ بما نَضِجَتْ
كأسُ الحياةِ، وما أبقتْ من الوَشَلِ!



■ ويرحل محمّد مهدي الجواهري عن شعرِه إلى منفاه الجسدي الأخير، تاركاً لأجيالٍ أشعاراً لا تبيد، لكنّها تبحثُ عمَّنْ يتجوهرُ بها، كما جوهرَها أبو الفرات وهو يتذوّق رحلةَ الضوءِ في عيون الاختفاءات.

سلمى الخضراء الجيوسي:
عولمة الأدب العربي المعاصر

☐ قصيدة. . . بلا زمن ولادة:

■ بلا زمن، وُلِدَت في هذا القرن، في مدينة السلط الأردنية، من أمٍ لبنانية وأب فلسطيني. اسمها عنوان قصيدة تكتب نفسها: سلمى الخضراء الجيّوسي. عاشت طفولتها وشبابَها الأول في عكا والقدس؛ وفي جامعة بيروت الأميركية استهواها الأدبان الانكليزي والعربي، فكان لها مقام الدكتوراه في الأدب العربي، من جامعة لندن.

■ زوجها دبلوماسي أردني، جعلها متنقلة بين عواصم العالم؛ وعملت أستاذة لأدب العرب في جامعات عربية وأميركية عديدة، حتى تركت التعليم سنة 1980، متفرّغة لمشروع «ترجمة الآداب العربية»، في مؤسسة بروتا.

■ أعمالها الشعرية والانتقادية نشرتها في مجلات ودوريات، بالعربية وبالانكليزية. وعلى التوالي كان لها:

1960: **العودة من النبع الحالم**، (شعر) ترجمة كتاب لويز بوغان: «إنجازات الشعر الأميركي في نصف قرن».

1961: ترجمة كتاب رالف بارتون باري: «إنسانية الإنسان».

1962: ترجمة كتاب آرشيالد ماكليش: «الشعر والتجربة».

ترجمة الجزئين الأولين من رباعية لورنس داريل: **الاسكندرية**، نعني «جوستين» و«بالتازار».

1977: **الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث**، جزءان، ليدن (دار بريل) بالانكليزية، ثم عُرِّبَ لاحقاً.

حرَّرت الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي نحو ثلاثين عملاً من أعمال (بروتا)، ومنها **خمس موسوعات**:

- الشعر العربي الحديث، دار جامعة كولومبيا (نيويورك، 1987).
- أدب الجزيرة العربية، (كيغال بول/ 1988؛ وجامعة تكساس/ 1990 و 1994).
- الأدب الفلسطيني الحديث (جامعة كولومبيا/ نيويورك، 1992، 1993، 1994).
- المسرح العربي الحديث (مع روجر آلن؛ دار جامعة انديانا، 1995).
- القصة العربية الحديثة...

كذلك حرَّرت موسوعة «تراث إسبانيا المسلمة» (48 دراسة متخصّصة شارك فيها 42 استاذاً متخصصاً من العالم العربي وأوروبا وأميركا ـ صدرت عن دار بريل ـ هولندة سنة 1992). كما أشرفت الدكتورة الجيوسي على تحرير سيرة «**سيف بن ذي يزن**» التي أعدّتها وترجمتها **لينة الجيوسي** (جامعة انديانا ـ 1996).

أخيراً، صدر لها في جزئين: **موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر** (الشعر/ النثر) سنة 1997 عن المؤسسة العربية/ بيروت؛ وهي مهداة (إلى روح شعبنا التي لا تموت).

إلى ذلك وسام وجائزة:

ـ وسام القدس، سنة 1990:

ـ الجائزة التكريمية (1991) من اتحاد المرأة الفلسطينية في أميركا.

... ومتابعات للأدب والشعر، ومؤتمرات للكتابة والكتّاب، مع ديوان بالانكليزية «**شعراء نهاية القرن**».

نماذج من أدبها:

I. سين (المرأة، من سيرة ذاتية شعرية):

المرأة هي سين

سين المجذوبة إلى السماء السابقة؟

العائمة بين النجوم؟
الموزّعة أبداً بين الولد والوالد؟
المُعلّقة من شعرها إلى شجرةِ الأم؟
العاشقة صفيرَ الرّيح؟
لقد جاءَها الفهدُ مبشّراً: بكِ توقّفَ الزَّمنُ
وانتهى السّعي والدوارُ،
تعالي!

فَجَرَّتْه إلى الأدغال وقالتْ:
«إذهبْ ولا تخفْ،
أنا أمينةٌ عليك»
وابتلعتْ الغابةُ فَهْدَ سِيْنَ الجميلَ
ضربَه الوحشُ الأعمى على قلبه، فأرداهُ
وحرّرها لتتزوَّجَ الرّيح
لا تُشفقوا على سين
سين المملوكة بأوهام الكواكب
سين التي اتقنت فنَّ الموتِ في الحياة
وتعتبُ يا حبيبُ على سين [...]
لماذا لم تهتك ضلعَها المشاكس بعشقِ ساعديكَ الأميرين؟
... لقد كانت تخونكَ مع المحابر ومسابح الدير
كان الرّاهب الأزليُّ يخطفُها منك كلَّ صباح...».
(**موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر**، I، صص 176 ـ 177)

II ـ أخبار وفاتي (حزيران 1967):

قطع الصيفُ الماضي آخر عرقٍ من قلبي
أسمعتَ بأخبارِ وفاتي؟
بجنازتي الصامتة الخفِرة؟
المهزلة الكبرى

أنَّ الميت يُدفنُ، يُعلَنُ عنه، يُسَاقُ،

يراهُ الشارعُ محمولاً ويغيبُ في حُفرة

ليت التابوتَ يذوب كقلبي

يتلاشى كالأحلام النضرة

أسمعتَ بموتي؟

ذاك الكأس/ العقربِ،

ذاك الموتِ المشتاقِ إلى الموتِ؟

لا بُدَّ

فناعيكَ رآني أُدفَنُ إذْ ألقوهُ إلى جنبي.

(م.ن. صص 181 ـ 182)

III ـ رأيتُ ببغدادَ...

... أحملُ وجهكِ أينما وزّعتني المطاراتُ

لم تعرفيني؟ أنتِ طيّبة، وأنا مثل أهلي:

أُحبُّ وأكفرُ

... رأيتُ ببغداد وجهي يداورُني

كأنّي الغريبةُ لم ارتكزْ ـ يوم أقلعت عنها ـ عليها

سمعت ببغدادَ صوتي يحاورُني

يتمتمُ، يشتدّ، يُغري ويُنذرُ

صوتي يحاورني

ويُفرِجُ عنّي

رأيت ببغدادَ قبري يغادرني.

(م.ن. ص 180).

IV ـ الخرطوم:

«... دخلتُها كما يدخلُ الإنسانُ إلى الحياة

فعشقني قمرُها وسقاني حليبَه الدافىء

وعلّمني نخيلُها الصَّبْرَ
وتركتُها ولم أخرجْ منها
وها هو حبْلُ السّرةِ ما زال منعقداً
والمائدةُ عامرة بأطايب الرّوح...».

(م.ن. ص 176).

V ـ أنتَ... وأنتِ

«أنتَ جميلٌ وميْتٌ
تغرَّبتَ عني وأمعنتَ في الموت
تعرّيتَ من قبلاتي
... أنتَ جميلٌ وحيّ
... آه تغيّرتَ!
تحرّرتَ مني لتسجن نفسَك بين السراديب...
آهِ تغيّرتَ! أنتَ جميلٌ وميتٌ.



«وأنتِ؟ تعلّقتِ مخلبَ نَسْرٍ وطوّفتِ في الكونْ
ترابُكِ ماءٌ
وأرضُكِ معمورةٌ بالبروق
تجوبينَ بردَ الموانيء....
وظلّكِ يكبرُ في خُطواتكِ،
يصغرُ إذْ تتقلّصُ عنكِ الثواني
ويمتدُّ بعدَكِ يكبرُ، يصغرُ،
والموتُ يكمنُ بين الموانيء...»

(موسوعة الأدب الفلسطيني، I. الشعر، صص 182 ـ 184)

حاء

ح

أُنسي الحاج، الشاعر الجُوّاني

(1937 ـ لبنان)

☐ مغامرةُ النَّثْرِ شِعْراً:

■ الفتى الآتي من أعالي الصمت في جزّين لبنان (قيتولي ـ بكاسين)، حالماً بثقافة عربيّة جديدة، كان يشهدُ بعضها منبجساً من تحت الحِبْر الذي كان والده الصحافي **لويس الحاج**، يسكبه في جريدة **النهار** منذ نصف قرن ونيِّف. وكما الوالدُ في المهنة، من محرِّر إلى رئيس تحرير في جريدة لبنان الأولى؛ ولكنه في معاشه وشعره أراد لنفسه انفراداً عن كل قطيع. فشكَّل لنفسه بنفسه قطيعة أولى مع الواقع لإنقاذ الذات! في معاشه، لَيْليٌ يكدح حتى الفجر، ثم بعكس سير الأغلبيّة، يركنُ إلى الصمت مدى النَّهار، ناهضاً من فجره النهاري عند غروب شمسنا. وكأنَّه على وعدٍ ينجزه لمواطنه الشاعر خليل روكز (من وادي الليمون ـ جزين) الذي أسمعنا فرادته الغنائية منذ الخمسينات: «أنا والليل أخوي من البداية... عرايا، لا مرايا، ولا خفايا، ولا حكاية كمشة نُور... من النُّور... جايي»!

وعلى إيقاع ليله العُمْريِّ، الطويل حقاً، غير المخيولِ كليلِ امرىء القيس وسواه راح أُنسي الحاج يبتكر لنفسه بعربيةٍ صقيلةٍ ورهيفةٍ، قصيدة (نثريَّة) موسيقاها في مضمونها، في تعبيرها الشِّعري، في ألق الشّاعر الجوّاني لا في الأصوات والأوزان، ولا في الانفلاش البرَّاني «للشاعر القديم» الذي رغب أُنسيّ في القطع معه.

لنْ... ولَمْ

خرج من بيت أبيه إلى العمل والحب والزواج باكراً، وكذلك خرج من بيت القصيد العربي (النّظم القديم الذي يبني القصيدة بيتاً بيتاً) و(النّظيم او الشعر الحرّ الذي ينسج القصيدة تفعيلةً، تفعيلة). فبماذا أتى من جديد للشّعْر عبر هذا «النثر» العجيب، المنقطع عن شكليّ الشعر العربي المعاصر، القاطع في الوقت نفسه مع نمط القصيدة النثرية الطويلة، الدّفاقة، كما وضعها **لوتريامون**، الفرنسي، في القرن التاسع عشر؟

في النصف الثاني من القرن العشرين، تفرَّد أُنسي الحاج، قبل العام 1960، تاريخ نشر مجموعته الشعرية الأولى (**لنْ**)، واختطَّ لنفسه شعريّة أو شاعريّة تحملُ ما يعاني جُوّانياً من آلام ومشاعر **وأفكار**. الميزة الأولى لهذا الشاعر المُسلح برفض للحاضر/ المقبل من تعبير أو تفكير جاهز، هي أنَّه يطمح بأن تكون الكلمة ـ الجملة ـ القصيدة قادرة على مواصلة الفلسفة او الصوفيّة الحكميّة العميقة. فلم يحظَ شاعرٌ «مُخَالِف» بمثل ما حظيَ به أُنسي الحاج من اعتراضٍ على «شِعره»، ومن اعتراف له بأنَّ الشِّعْرَ لا يفارقه، ولا يكون إلاَّ حيث هو... حتى إن طريقته في العمل وفي العيش، تقدّم نمطاً شعرياً غير مسبوق.

مجموعة «لن» التي نشرتها دار مجلة شعر (1960) وأعادتها المؤسسة الجامعية (مجد، 1982) هي، مع مقدمتها، بيانُ عصرِ شعري، بات الآنَ مفتاحاً لعصرِ شعري عربي قادم: «نَهْرٌ، دون علمي»! هذه الدهشة في «لن» ترتفع بقوة وتمتدُّ في ديوانه الثاني **«الرأس المقطوع»** الذي صدر ايضاً عن «شعر، 1963»، وما زال يُعاد طبعه حتى اليوم.

هو «الرأس المقطوع» فعلاً في الماضي، المعرَّض للقطع في كل آنٍ من آنات الحاضر، الذي يحمله أُنسي الحاج، شيمة كل شاعر مصلوب على صلبان حبّه وتعبه ورجائه: يحمله فوق كتفيه، وفوق الورق والقلم. يحميه برفضٍ قطعي متواصل، بأكثر من «لا» و«لم». يحميه بـ «لَنْ» التي ابتكرها في إعلان نفسه شاعراً، فوق حروف النّصب والجزم، وكل قبيلة التعابير الجاهزة، المسبوقة، الموضوعة لمن «يحملون أسفاراً» ولا يخاطرون بقراءتها أو فهمها.

«لم يذكرْ أنَّه شاشةٌ حمراء
لأنَّ قلب العالمِ أبيضْ.
لم يَقُلْ: إنَّني أسود

من أجلِ الليل حين ترجع العصافير»

(الرأس المقطوع، دار الجديد، 1994، ص 9)

هو (لنْ/ لم): أحمر/ أبيض/ أسود... عصافير، هكذا بعبارة شعر. ناهضة من ورقةِ حِبْره السّري، حبر الشِّعر الدافق طازجاً من شلاّلات عيون بكاسين...: «طلعتُ من الصّخورِ وتركتُ الأرضَ لدبابيس الورق» (م.ن. ص 11). وراح يتشرَّد على ينابيع «الحياة المقبلة» (م.ن. ص 47):

«مُنِعَتْ النّساء من الانتحار بالحيّة،

رُميت الرسائل الزّرق بالرصاص، بعدما الحاكمُ محاها.

وفي السّاحة كبتوا النار بالزيزفون، وعند المساءِ لم يبقَ.

نعسَ العالمُ ونام.

خرجَ العاشق من السَّيْف»! إلى أين؟

الخروج الأول... المستمر حتى الخواتم:

■ كان خروجه الأول من «**ماضي الأيام الآتية**» (1965)، إلى صنعة الذّهَب وأفعال الوردة (1970)، حتى جاءت القصيدة العُظمى لأُنسي الحاج: «**الرّسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع**» التي صدرت عن (دار النهار ـ 1975) فيما كانت الحربُ تسنُّ أسنانها للهجوم على الأهل، وكان هو يجدّد الحب لها، ولنا، ولنفسه... ولكل شيء. وحين تكون هي الفيروزة ـ الحبيبة ـ الشاعرة ـ الرسولة من شعرها إلى كل ينابيعها المنظورة والمستوردة، يكون الشّعْر نفسه نهراً دفّاقاً بلا ضِفاف، مُرْسَلاً بلا أراسيل ولا مراسيل، فهو رسول نفسه، ولا قيصرَ في الحبّ بين العاشق والمعشوق. قصيدة إنشادية واحدة، هي أمتع ما سكبه أُنسي الحاج فوق ورق الرّوح... وبعدها هدأ فيه الشّعْر؟ لا، لكنّه هربَ به من الحرب، وراح يهرّبه على أنغام «كلمات» (الصادرة في 3 أجزاء، النهار، 1978) ويتوّج تلك المرحلة التأمليّة الفكرية بكتاب «**خواتم**» (دار رياض الريس، بيروت، 1991): **مصير الكلام والصمت** (ص 16):

«يتألّقُ العالم، التكنولوجي، العدَّاد، المنقِّب

يتألّف العقلُ الرياضيّ في بروده الساحق، جبروته المنتصر، ويدوسني.

«كان لسلطانه أن يكون فَتحاً حقّاً لو أتمَّ شموله فاستوعبَ قلبي، ولو

لم يسخّر نفسه لطغيانٍ ماديّ وحيد العين،

بنصفِ فهم

ونصفِ سمع

ونصفِ رأس»

«يتألّق ويدوسني أنا المتعامل بالتأمل، المُصَرِّف أفعال الحبّ من أول نظرة.

أنا الشاعر الجوّاني، الملاكُ الماجن، الذي بتجدّد سقوطه تتجدَّد محبّة الله،

أنا المجانّي، الرغبويّ، المِتْعَوي الهائم،

الصوفي، الشّبق، الذاتي الهشّ،

أنا المُكوَّنُ من خيوط أحلام

المنسوج بتراثات الوجدان والخيال والنعومة والصلاة والحب ودموع الحنان والكفر واليأس والتمرّد».

ويختم «خواتمه» (ص 200) مدهشاً:

■ «أفظع قصاصٍ هو أن يستيقظ القاتلُ من نومةِ القَتْل.

هو ان تفارقه نعمةُ الطيش ويعود فيشبه ضحيّته...».

وليمة الشِّعْر الكبير:

■ كلّ خوانٍ أو طاولة يعلوها طعام تكون مائدة او مأدبة؛ وكل وليمة تُقام لضيوف الكلام الشعري تكونُ شهادة لتجدّد الثقافات بالمعلومات والأفكار المصوَّرة أو المتجرّدة. أُنسي الحاج، بعد مأدبة أفلاطون الفلسفية، والمائدة القرءآنية المنزَّلة، يقدّم وليمته، متردّداً فيها ما بين الجهل والمعرفة، هائماً في مدى الأطباق الشعرية الأربعة التي يقدّمها تباعاً: «يا شفير هاويتي»؛ «سراح الليل»، «الهارب»، و«الوليمة» (دار رياض الريس، بيروت 1994).

يستهلُّ «الوليمة» بتعريف شعري:

«كان الفجرُ روحَ الليل، والقَمرُ سَهْماً مسموماً

ولما انقشع الجبينُ وتَطَهَّرَ السَّهْمُ، وتحطّمت الدُّنيا».

(الوليمة، ص 13)

وحركة «الوليمة» هي تباعاً من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأدنى، «أنزل بين النّور والظّلام وقد تعانقتْ في صدري الحياةُ وأشباحها، ومن رأسي إلى رأسي أرتمي ولا تعرفني بعد اليوم عيناي» (م.ن. ص 15).

وفي ختام «الوليمة» (ص 121)، شِعْرٌ في بيانٍ يعيدنا إلى الستينات وكأن «لنْ» لا تنتهي في قَطْعِ ماضٍ وحاضر، ولا في قطيعة مع أي مقبل مخيف. فالشعْر عند أُنسي الحاج هو إمكانُ المكان (وجسد الشاعر) في كل زمان ـ بلا زمان:

«تريدون شعراً؟
ومتى كان الشاعر يكتبُ شِعْراً؟
تريدونه في سرّه، في تأليفه؟
تريدون تلك الظلال، وذلك التجديد،
وتريدون الرّموز والأشكال؟
والموسيقى؟ والصوَّر؟
اذهبوا! أخرجوا من هذه الغرفة!..
كان شِعْرٌ، ولم تكنْ عفويّة
وكانت عفويّة، ولم يكن شعرْ
وكان الشعر والعفوية فَظَلَّ مكانٌ
مكانٌ إلى الأمام
جائع
جائع، تسمعون، جائع.
... وأصبحتُ الطعام
أصبحتُ طعامَ الحب»!

(الوليمة، ص 121 ـ 122)

كمال يوسف الحاج (1917 ـ 1976)
فلسفة الإبداع اللغوي العربي

رفض فلسفة التنازل:

■ الدكتور كمال يوسف الحاج، المولود سنة 1917 في لبنان، شاءَ له قَدرُهُ أنْ يقضي شهيداً في عزِّ الحرب على لبنان سنة 1976، في غَفْلةٍ من غفلات الضمير الذي قضَى الأستاذ عمرَه في فلسفة وعيه ومصيره. أكاديمي، إبداعي، من الطراز العلمي الرفيع، دفعته تجاربُه ـ في تحصيل العلم، وفي تعلّم اللغات الأجنبية والتخصص في فرنسا ـ إلى اكتشاف قيمة اللغة العربية، الأم، لغة الأُمَّة أو القومية. فرأى ان اللغة هي نُطق اللسان أو منطقه، وان الوليد «إذا كانت لغته القوميّة هي اللسان العربي بين أهله، إنبغى للعربية ان تظلَّ في مراحل التعليم الأولى، لسانَ كل تعبير عن نشاطاته الجسميّة والقلبيّة والفكرية. القطيعة غير واردة بينهما في التربية الحديثة. والخطأ كلّه في أنْ يأتي مناخ المدرسة منافياً لروح العائلة. ويلٌ لشعبٍ، تربية المدرسة فيه تُغَرِّبُ، وتربيةُ البيت فيه تُشَرِّقُ». (**في فلسفة اللغة**، دار النهار، بيروت 1978، ص 297). هو واضح منذ البداية في خياره الوطني والقومي، في كل أعماله الفكرية، لاسيما في عمله الأبرز حول «**فلسفة اللغة**». وهو وإنْ كان ضحيّةَ انقسام وفتنة، بقيَ مع ذلك متألقاً في فكره وعلمه، دقيقاً في تشخيص بلاءِ لبنان والعالم العربي: «لقد ابتلينا في هذا البلد بجهل فلسفة اللغة. إلى مقدّمات الحضارة الحديثة [...] لا أبالغ إذا قلت: **إنَّ معظم مشاكلنا الاجتماعية سببه ذلك التنازل عن واحِدنا الأحد، عن تاريخنا الواحد، عن لساننا الواحد، عن أرضنا الواحدة، عن تراثنا الواحد، عن إرادتنا الواحدة**. وليس في

العالم شعبٌ يريد إدخال عفاف على عفافه. إن كل أُمّة عزيزة الجانب، أبيّة الخلق، ثابتة الإرادة، تقدّم لغتها على لغة سواها. ولا تتناول أشياء الغير إلاّ من بعد أشيائها القوميّة، أي من وراء حدودها وعُوقب على رفضه، بخطفه عند حاجزٍ جبان، وقتْله في ليلة من ليالي احتضار لبنان».

له خمسة أعمال فلسفية، أولها **فلسفة اللغة (1956)**، وثانيها **«في القومية والإنسانية»** (1957)، وثالثها **من الجوهر إلى الوجود**، ورابعها **«فلسفة الميثاق الوطني»** (1961)، وآخرها **«موجز الفلسفة اللبنانية»** (1974).

I. الترجمة، التعريب، الكتابة:

يرى الدكتور كمال يوسف الحاج في مقدمة **«في فلسفة اللغة»** أن «مَن ترجم زاول اللغة في أمدى شروشها. زاول الفكر في أعاليه. الترجمة اختبار لبديهيّات الفكر الصافي. بها نستشرف رابعة نهاره. وهو الدليل الأقطع إلى ان **اللغة تجربة فلسفية** [. . .] إذ لا لغة بدون انسان. وكل بحث في الانسان هو اختبار فلسفي خالص [. . .]. لقد آمنا بأنَّه لا فرقَ بين فكَّرَ وعبَّرَ، بين عقلَ ونطقَ. آمنا بأنَّ اللغة أبعد أفعولات الإنسان، فلا مطلب للوجدان المتسامي بمعزل عن حركة اللسان. **إذا انحطّت الكلمات، انحطّت الذهنيّات، وتعطّلت نيّات النَّفْس**. واذا انجلت الذهنيات استقامتْ نيَّاتُ النَّفس. هذا الإيمان هو الذي كتبنا على ذاتنا ان ننشط لأجله». (**فلسفة اللغة**، ص 10). ويكشف ان غاية كتابته هي الذود عن اللغة العربية، ذوداً فلسفياً: «اللغة العربيّة اليوم تختلفُ إنشاء عن اللغة العربية بالأمس. الزمخشرية عَنَسَت. والإفرنقعيَّة شاختْ. ولم يبقَ من التحذلق والتقعّر إلاّ رسوم بالية. هذا رغم أنف المجامع اللغوية المتزمتة التي لا تريد ان تدوّر الزوايا فتلين. إلاّ ان تلك الطواعية، التي بدأت العربية تتخذها بحاجة إلى تعليل. هنا يدخل عمل الفلسفة». (م.ن. ص 11).

وعنده ان الترجمة لا تكون في العربية إلاّ في اتجاه واحد، هو اتجاهها (من الأجنبية إليها) وأن التعريب هو نقل مفردات غريبة إلى اللغة ـ الأُمّ، بلفظها الأعجمي ولكن بحروفٍ عربية: «وقد أثارت هذه المشكلة جدلاً طويلاً، عند العرب، لمعرفة ما اذا كان القرءآن يشتمل على كلمات معرَّبة، فقد جاء قوله: **﴿إنَّا جعلناهُ قرءآناً عربياً﴾** [. . .]. يتحصّل من هذا أنَّ دخول الأساليب الأعجمية قديم في العربية، يتصل بالعهد الجاهلي والعهد الإسلامي، وهو دليل رحابة صَدْر لاقتبال المفرداتِ الدَّالة على نواحٍ عديدة من الحضارات التي أصبح العربُ فيما

بعد ورثتَها وبُنَاتها [. . .]. قصدنا، إذن، بعد هذا الشاهد ان الترجمة لا تُزاول إلاّ في جهة اللغة الأُمّ. أمَّا التعريب فيجوز اعتبارُه فرْعاً من فروع الترجمة لا باباً على حدة، لأنَّه، هو أيضاً، في جهة اللغة القومية، لكنْ على طريقةٍ أخرى». (م. ن. صص 179 ـ 180).

لا وهم ان كتاب الحاج هذا هو الأوفى فلسفياً عند عرب القرن العشرين، من حيث إبداعه العلمي على صعيد الكشف عمَّا يسمّيه جوهرية اللغة؛ وانه استفاد، بلا ريب، من أعمال سابقيه القدامى والمعاصرين (جرجي زيدان*، زكي الأرسوزي*، الخ).

II ـ نقد مدرسة برغسون «الإرهابية»:

لا يخفي الدكتور الحاج تتلمذه على هنري برغسون، ولا إعجابه بأعماله، لاسيما كتابه الإنشائي الإبداعي، الموسوم بعنوان: **«التطوّر الخلاّق»**؛ ولكنه لا يتوانى عن نقده بقوله (م. ن. ص 39): «لكنَّ المدهشَ حقاً ان يكون برغسون قد شنَّ غاراتٍ عنيفةً على اللغة، وهو الذي عُدَّ من أمضى المفكّرين في أُمّته على بلوغ المعاني. لقد تزعَّم برغسون **المدرسة الإرهابية** التي قال ذووها بأنَّ اللغة لا تعبِّر تماماً عن الوجدان، إذْ هي دونه. نودي ببرغسون فيلسوفاً لتلك المدرسة لأنَّه قال بأنَّ مركب اللغة قاصرٌ عن أن يحوز مبسوط المعاني. المعاني بسيطة جداً، ولها اتصال شديد بعضها ببعض، في حين أنَّه يوجد بين الكلمات «فُرَجٌ وفضاءاتٌ ومسافات». من موقع الإعجاب بهذا الفيلسوف الفرنسي الكبير، قام بتعريب معظم أعماله (مثل رسالة في معطيات الوجدان البديهية) ولكنَّه اختلف معه على صعيد وظيفة اللغة، فهي بنظر الحاج غاية الغايات، مهما توسّلها المتوسّلون، وهي عند برغسون وأمثاله، وسيلة لا غاية. ويختم ملاحظاته حول جوهرية اللغة ونقد فلسفة برغسون: «لا نبالغ إذا قلنا بأنَّ فلسفة برغسون تقود إلى الصمت، بل هي **فلسفة الصَّمْت**. الذي يقوله الفيلسوف بحاجة إلى شرح. والشرح ذاته بحاجةٍ إلى شرح. وشرح الشرح يغمض إذا ما سارع الإنسانُ إلى شرحه. وهكذا، دواليك، حتى يقضي الفيلسوف حتفه، دون ان يصل إلى آخر الشروح. معنى هذا أنَّ الإحساس بالديمومة لا يمكن إطلاقاً نقله إلى الآخرين مهما سما الإنشاء في الأجواء الايحائية». (**فلسفة اللغة**، صص 58 ـ 59).

III ـ نقد ابن خلدون:

«أوّل ما يتبادر إلى الذهن، عند سماع كلمة اللغة، هو ما أسماه ابن خلدون: قرع الشفتين. اللغة تحريك شفاه، وإحداث صوت بها، لكن تعريف اللغة، بقرع الشفتين، لا يتّفق مع إجماع الفلاسفة الذين اعتبروها من خصائص الإنسان وحدَه، دون باقي الكائنات. ديكارت لاحظَ الفاصلَ المبرم بين الإنسان والحيوان؛ الحيوان يصوّت، أيضاً، إلاَّ أنّه لا يتكلّم...

«... لذا نرى العرب يفرّقون بين اللغة واللغو. اللغة كلام يقصد معنى مفيداً. وأمَّا اللغو فكلام عن غير رويّة وتفكير. اللغو هو الكلام المُهْمَل. اللغة هي الكلام غير المهمل. اللغة إذن ليست في بدء الشفتين. لكنَّها من وراء الشفتين للتعبير عن مقاصد المتكلم. الألفاظ لا تفيد إلاَّ اذا نتج عنها تأليف. والتأليف ائتلاف في سبيل الكشف عن الغاية» (م.ن. ص 61 و 63). اللغة، إذن، تكون حيث تكون حياة اجتماعية؛ ولا يكون الانسان وحدَه في حالٍ من الأحوال: فهو دائماً مع غيره أو مع نفسه. «الإنسان بحاجةٍ إلى أن يلفظ نفسه، ويكتب نفسه، ويسمع نفسه، ويقرأ نفسه، وقد أدرك الفكر العربي هذه الحقيقة فجاءت كلمة إنسان في لغتنا مثنى، لا مفرداً، إذْ هي مجموع إنس مرتين. والحق يُقال إنَّ هذه التسمية تحمل فيها ضرورة الإنسان إلى أن يكون اثنين ليصير واحداً كاملاً». (في فلسفة اللغة، ص 77).

IV ـ اللغة غاية لا واسطة:

«اللغة، اذن، غاية لا واسطة. لولاها ما بان الإنسان، من باقي الحيوان، إلاَّ بتخطيط جسمه، ولولاها ما وجد إلى المعرفة باباً واسعاً. لا نرى عاقلاً يشكّ في انها من مهمات علم الإنسان، في أنها الأسبق إلى منازل ومواقع التعظيم، لا علمَ إلاَّ وهو دليل عليها، ولا خير إلاَّ وهو السبيل إليها. نقول ما كان شيء، في الوجود، أنورَ فانوساً من اللغة، التي نفثت الحياة في العدم، فأخصب، وضربت السحْرَ في الجهادِ فتحرَّك. لولا اللغة لبقيت اللطيفةُ الانسانية كامنةً محجوبة؛ لاستولى الخفاءُ على قاصيها ودانيها، لعجزت النفس عن ان تنتهي إلى خابية الحق المعتّقة [...] اللغة التي نعني، تبدأ في الوجدان، وتمر على اللسان، وتنتهي في الخط [...]. إذ هي وجدان [...] إذ هي نفس، ذلك لأنها مركوزة في سوس الآدمية. لاحَفتْ الإنسان منذ أن كان، وهي تلاحفُه إلى أن يذوب في الحفرة الباردة» (م.ن. ص 93).

V ـ الهجرة من اللغة ـ الأُمّ إلى اللغات الأخرى:

يرى الدكتور الحاج ان الإنسان لا يجيد الإجادة الكاملة إلاَّ للغةٍ واحدة: «إذا هجرَها ضعف زخمه فيها، وتحوَّلت طاقته إلى اللغة الثانية. هذا يعني ان لغة أُم واحدة تتسلط بعبقريّتها على اللغات الأخرى التي يتكلّمها الانسان» (ص 125). وينتقد الذين يتمثّلون المثال الجبراني، الذي كان ذا لسانين عربي وانكليزي، فيقول: «إن هذا الاعتراض لا يهدم النظرية التي ندافع عنها. ولا بد من القول، ههنا، إنَّ جبران لم يحكم العربية والانجليزية في آن. عندما كتب العربية كان يجهل الانجليزية. ولما انتقل إلى الانجليزية نقد اللسان العربي كلغة أُم له، ليدوّن في سواه أجمل أفكاره [. . .]. هذا جبران مُتَلَبْنِن، لا جبران لبناني صرف» (م.ن).

ويؤكّد على ان علماء الاجتماع يعتبرون ان فرض **لغة أجنبية** على شعب ما، هو جريمة خلقية، جريمة تفسيخ إنسانية الإنسان؛ وأنَّ **اللغة القومية** هي لغة الأُمَّة كلها، وهي وحدَها تسمو بالفكر إلى «درجة العبقرية الخالدة». فالذي يتنازل عنها ـ برأي الحاج ـ إنَّما يتنازل عن جوهره في وجوده. «**فلا أُمَّة واعية بدون لغة قومية واحدة**» (م.ن، ص 152). ويوضح (ص 155) مقصود من الأُمَّة الواعية: «هي المنسجمة طبقاتها في بوتقة واحدة. هي التي تدورُ طبقاتها في فلك واحد، يكون وليد ذهنية واحدة وعقلية واحدة وعبقرية واحدة وروح واحدة. [. . .] لا عجب والحالة هذه ان نرى الشعوب الحاكمة تسارع إلى فرض لغتها على الشعوب المحكومة [. . .] الاستعمار اللغوي لا يزول ما لم يترك اثراً في اللغتين معاً». (م.ن. صص 155 ـ 156). وينفي وجود ازدواجية بين فصحى وعاميّة: «لا إزدواجية بين عاميّة وفصحى لأنَّهما فصيلتان من لغة واحدة. وكل لغة بشرية تنقسم إلى عاميّة وفصحى، وعليه فإنَّ الفارق بينهما هو فارق فرعي لا جذري. الإزدواجية الحقة هي التي تقوم بين لغتين مختلفتي الروح والعبقرية، بين الفرنسية والعربية، بين الألمانية والتركية. . .» (م.ن. ص 56). ويضيف (ص 212):

«لا نستطيع ان نقضي على الفصحى في سبيل العاميّة، ولا على العاميّة في سبيل الفصحى؛ كلتاهما، **الفصحى والعاميّة** من معطيات الوجدان (الوعي) البديهية. **ويقوم خطأ الفئتين المتنازعتين على أنَّهما تميّزان في الطبيعة لا في الدرجة، بين الوجدان واللغة**، على أنَّهما تعتبران اللغة واسطةً لا غايةً، أي شكلاً خارجياً فقط، يمكن استبداله بشكل آخر، دون ان يُمَسّ جوهرُه. . .».

ويفرّق كمال الحاج بين تيسير الفصحى تربوياً وبين المطلب الفلسفي،

النقيض، الرامي إلى الاستعاضة عنها بلغةٍ أخرى: «التيسير يتناول فروع اللغة، التغيير يتناول أصول اللغة، التي هي أصول الفكر البشري ذاته. طلب التيسير شيء لازم، وهو حاصل بطريقة عفوية. لكن هذا لا يبرّر مناصرة العاميّة على الفصحى» (**فلسفة اللغة**، ص 250). ويختم موقفه النقدي العلمي من هذه المسألة بقوله (ص 253).

«يبقى لمعضلة العاميّة والفصحى وجه سياسي، لا بدّ من التطرّق إليه، بروح علمية خالصة. إنَّ الذين يبشّرون بالعامية يهدفون، من قريب أو بعيد، إلى وضع البلاد العربية في مُناخ سياسي متفسِّخ. العامية اللبنانية تختلف عن العامية المصرية، والعامية المصرية تختلف عن العامية العراقية، والعامية العراقية تختلف عن العاميّة السورية. كل عاميَّة تختلف كل الاختلاف عن عاميّات البلاد العربية. وبذلك تتقطَّع الوشائج اللغوية فيما بين الأقطار، فتتقطع تدريجياً باقي الوشائج الاجتماعية». ويستشهد بنص لطه حسين (**وحدة اللغة العربية**)، مؤيد لرأيه، ويدعو معه إلى التضحية والجهاد في سبيلها، بمقتضى التطوير الطبيعي: «**نحنُ اليوم في اشتباك حضاريّ مع الغرب. من السخف ان لا تشتبك العربيّة مع لغاته. ومتى اجتمعت لغتان في بلد واحد، تأثّرت بعضها ببعض... والعربية اليوم؛ بفضل الاحتكاك الدائم تتغير إلى حد بعيد...**»(**في فلسفة اللغة**، ص 266).

ياسين الحافظ (1930 ـ 1978)
نقد اللاعقلانيّة المهزومة

عَيْنُ العَقْلِ:

إثنان من سورية، جعلتهما عين العقلِ العلمي والنقدي، يغادران مواقعهما السياسية: إلياس مرقص*، الذي انتقل من «النخبة الماركسية» إلى النخبة الجماهيرية العربية، وياسين الحافظ الذي انتقل من نخبة الجماهير المنظمة (البعث) إلى نخبة النخبة، لكنْ مع نزوع خاص إلى عبد الناصر (ونقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية). جمعهما جامع مشترك: نقد اللاعقلانية العربية، كما جمعتهما سورية، والفرنسية، والماركسية وبيروت. كلاهما اعتبر التخلّف العربي ـ او اللاعقلانية ـ سبباً رئيساً لكل هزائم العرب وانتكاساتهم وارتهاناتهم في عصرنا. (راجع: تجربة مجلة **الواقع** مثلاً؛ ومشروع **دار الحقيقة** للنشر في بيروت، ونموذج حزب العمال الثوري العربي الذي آل إلى لا شيء، أخيراً).

■ لياسين الحافظ ترجمات عن الفرنسية (باسمه أو باسم نزيه الحكيم، كما في **ماركسية القرن العشرين**، لروجيه غارودي، دار الآداب)، وله خمسة أعمال أساسية، وضع معظمها في بيروت التي قضى فيها أجمل أيامه وآخرها السوداء حيث غادرها سنة 1978، عن 48 سنة، بعد ولادة على أرض سورية سنة 1930. أعماله هي:

1 ـ **حول بعض قضايا الثورة العربية**؛ دار الحصاد، دمشق، 1997.

2 ـ **اللاعقلانية في السياسة العربية**؛ دار الحصاد، دمشق، ط 2، 1997.

3 ـ **التجربة التاريخية الفيتناميّة**؛ دار الحصاد، دمشق 1997.

4 ـ **الهزيمة والايديولوجية المهزومة**؛ معهد الإنماء العربي، بيروت، 1990.

5 ـ **في المسألة القومية الديمقراطية**؛ معهد الإنماء العربي، بيروت، 1990.

فمَن هو ياسين الحافظ؟

هو المدفوع بالعطش الفاوستي الى المعرفة، يقدّم نفسَه في «سيرة ذاتية إيديو ـ سياسية»، يعلن مرجّحاً ولادته سنة 1930 في دير الزّور على ضفة الفرات السوري، مع مجاورة لصحراء، بل هي «في قلب صحراء». لم يغادرها إلاّ سنة 1949 للدراسة في الجامعة السورية (دمشق). «على الصعيد الايديولوجي، إلى جانب القيم البدوية، كانت الصوفية في شكلها الأكثر انحطاطاً وعامية، تهيمن على عقول الناس» [. . .] والواقع ان الشيخ محمد سعيد العرفي قد لعب دوراً فائق الأهمية في تطور دير الزّور الايديولوجي والسياسي، تمثّل في نضاله المزدوج **ضد الصوفية** من جهة، ثم في نضاله **ضد الاستعمار الفرنسي** (رغم تحوّله إلى مواقف متعاونة فيما بعد) من جهة أخرى. معه وبعدَه، لم تعد دير الزّور تلك التكية الكبيرة. [. . .] حيث عرفت ولأول مرة بدايات **وعي وطني ـ إسلامي ـ عربي**» (ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجية المهزومة، معهد الإنماء العربي، بيروت 1990، ص 8 ـ 10).

في هذا الاطار الاجتماعي للمعرفة (العائلية والعشائرية والدينية) تكوَّن ياسين الحافظ نفسياً وفكرياً وأخلاقياً. فكان من أوائل المساهمين في الإعداد **لتجارب حزبية** في دير الزّور بعد الحرب العالمية الثانية. والدته أرمنية مسيحية، ذات اضطهادين معاً، كونها امرأة، وغير عربية ولا مسلمة: «ذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أُمي تقبع، ولا شك، في أساس **الوعي الديمقراطي** الذي امتلكتُ فيما بعد، بدءاً من الستينات». (م.ن. صص 10 ـ 11).

وبالطبع نشأ ضد التقليد والتخلّف الاجتماعي، باحثاً عن سياسة نهضوية إحيائية او انبعاثية؛ كما اهتزَّ أمام «كارثة فلسطين»؛ وتكوَّنت لديه رؤية سياسية رومانسية: «وفي كل هذه «**الثورة**» التي بها آمنّا، بقي **المجتمع** بمنجاةٍ من النقد، إذْ أُدين السطح السياسي للمجتمع، وتُركت كلّ ميّزاته الأخرى، التي تصوغ وتصنع الحيّز السياسي، بمنجاةٍ من التشكيك والتساؤل. ومضى زمن طويل قبل أن أُدرك أنَّ **المجتمع العربي بالذات هو المهزوم**، وان الخيانة تكمن وتعشّش وتفرّخ في ثنايا هذه البُنى المتيبّسة، المفوَّتة، التي للمجتمع العربي». (**الهزيمة**، ص 13).

عليه ذوت وتهاوت «معتقداته اللاهوتية»، فانتقل من اعتقاد إيماني إلى اعتقاد زمني، علماني/ عقلاني، قوامه: الثورة ـ القومية ـ التقدّم ـ الاشتراكية او الشيوعية. وفي دمشق، كان له انفتاح آخر على العقلانية والسياسة والحب، وكان توافق بين قوميته وماركسيته: «ولكنْ كيف ولماذا طردتْ الماركسية، ماركسيتي، المعتقد القومي العربي؟ (. . .) أصبحتُ أرى ان الانقسام السياسي في بلدٍ متخلفٍ ينشد نهضةً حديثة، بين **القومية والشيوعية**، إنما يعبّر عن قُصور في وعي كلا الفريقين، وأنّه شكل «حديث» من أشكال الانقسام في المجتمعات التقليدية، وأنّه لا يعبّر بالتالي عن تناقضٍ ذي طابع طبقي ـ مجتمعي، بل هو بالأحرى تناقضٌ يجد أسبابه في «**الايديولوجياً الايديولوجية التي توجهها**». (**الهزيمة**. . . ص 19). أمّا علاقته بالناصرية فيصفها بكلماتٍ حادة: «**دعم ونقد، ترج ويأس**». وعاش عشية 1967 في باريس لعام واحد: «في الغرب، كنتُ أذهل عندما أرى **قوّة الفرد** وجرأته وثقته بنفسه او تحرّره الكلي من مختلف أشكال الخوف: **هناك الفرد ديك، هنا الفرد دودة**. هناك حبْل سرّة الانسان موصول بالأُلوهة وهنا حبلُه مقطوع بتاتاً، بما هو عَبْد. هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثيوسية طاغية وهنا القناعة وراحة البال. **هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والامتثال**» (**الهزيمة**، ص 28). ومن هناك، عاد إلى بيروت، وهو مسكون بتأثيرات ايديولوجية وسياسية لما يسمّيه «كارثة حزيران»، عاد من السجن (لم يأوني لبنانُ من شبه تشرّد بعد سجنٍ دام تسعة أشهر ونيف فحسب ـ في السجون بخاصة تنكشف البنية السياسية العربية على حقيقتها) بل ايضاً لم ألبثْ، بعد إحساس عابر بالغربة، ان شعرت بدفءٍ افتقدته منذ زمن [. . .]. أكثر من ذلك، بفضل **لبنان**، أصبحت على اتصال حميم بالثقافة الحديثة. . .» (م.ن. ص 36).

صعوده إلى الجلجلة:

■ سنة 1981، قدّم زميله **إلياس مرقص** لكتابه (**في المسألة القومية الديمقراطية**، صص 5 ـ 12): «**هذا التعريف ذو طابع شخصيّ. لقد بدأت صلتي بياسين الحافظ قوية وبلا مقدّمات في خريف 1953، ولم تنته بوفاته في خريف 1978**». «**ياسين الحافظ في السياسة وياسين الحافظ في الأحزاب والتيّارات، ملتزم بالحركة السياسية المنظمة: البعث، الشيوعي السوري، التيّار الناصري**

[. . .] منذ اول شبابه في دير الزور وفي جامعة دمشق، برز كبعثيّ، برز كشيوعيّ، قاد نضالاتٍ طلاّبية فلاحية [. . .] حياتُه كانت جهاداً (ومعاناة دائمة من الناحية

المادية: عيش وأيضاً سجن وهجرة) دربُه كان صعوداً. كان إلى الجلجلة. هذا قدره. ليس مُتاحاً لمناضلٍ ألاَّ يكون قدره هكذا [...] ياسين الحافظ قدوة، سيرته الذاتية نموذج، طريقه مثالٌ ومعنى. لقد واكبَ النهوض الكبير في تاريخ هذه الأُمَّة العربية، وقاوم الانتكاسَ والسقوط».

نماذج من أفكاره:

I ـ اللاعقلانية أم الخطأ؟

«لماذا لم نمارس بعدُ، السياسة، على الصعيد الداخلي؟

وعلى الصعيد الخارجي، لماذا نفتقر إلى سياسة عقلانية، أي سياسة تلبِّي موضوعياً المصلحة القومية؟ وبالتالي، لماذا لم نستطع أن نبني حتى الآن **الدولة العصرية**؟ لماذا ما زال الطابع التقليدي غالباً في هذه النسبة او تلك على تكوين الدولة العربية، رغم تنوّع أغلفتها الخارجية واختلاف اتجاهاتها السياسية والاجتماعية؟

[...] إنَّ تأخر السياسة العربية ذو طابع شمولي، أي أنَّه لا يقتصر على **الأقليات العربية الحاكمة**، ولا ينحصر في إطار **اليمين العربي**، بل يتعدّى ذلكَ إلى **البنية السياسية العربية** في دوائرها ومستوياتها كافّةً. لا شكَّ ان اليمين العربي، بحكم موقعه الطبقي وبحكم تشرّبه بالأيديولوجيا التقليدية هو الكتلة الأشدّ تأخراً في البنية السياسية العربية، لكن اذا حكّمنا مقاييس السياسة الحديثة [...] فلن تفلت الكتلة الأساسية من **اليسار العربي** من دائرة التأخر، رغم كل نواياه الذاتية في الالتزام بالمصلحة القومية ومصالح الجماهير الشعبية، ورغم انتمائه إلى أيديولوجيا حديثة [...] يقيناً ان **احتمالات الخطأ** قائمة حتى بالنسبة إلى السياسات العقلانية [...]. بيد انه اذا كان الخطأ احتمالاً في السياسة العصرية، فإنَّ السقطة تشكّل قرحة السياسة التقليدية بخاصة في مواجهتها العالم الحديث». (**اللاعقلانية**، صص 16 ـ 21).

II ـ جذور فكرية للهزيمة: (طبعاً يقصد الهزيمة العسكرية لحرب لم تقع في 5/ 6/ 1967) وهو مأخوذ، كسواه، بتعميمها الرومانسي على الأُمَّة كلّها... وهنا مسوّغاته لذلك: «ومنذ **الجبرتي**، مروراً بمحمّد عبده، وصولاً إلى الدكتور حسن صعب (أحد المشاركين في ملتقى بنغازي سنة 1973، حول معركة التحرير)، والعرب ما زالوا يطرحون السؤال نفسه ويجيبون عنه الجوابَ نفسه. ولكنْ، لا حل؛ وجزمة الاستعمار مستمرة تهرس أنوفنا منذ ذلك اليوم وحتى اليوم [...].

«منذ الجبرتي ونحن نركض وراء **التقنولوجيا**. ولكن يبدو واضحاً اننا لم ندركها. وأحد أدلة ذلك الآلام والحرقة التي رأيناها على وجه الدكتور صعب عندما كان يتحدّث عن التقنولوجيا. تلك سذاجتنا. لماذا؟ التقنولوجيا الحديثة ليست سوى ثمرة من ثمرات التراث الغربي، هي الجانب التقني في بنيانٍ واحدٍ متكامل يتطوّر منذ خمسة قرون. لذا، فإنَّ استيعاب التقنولوجيا الحديثة إنَّما يقتضي ان نستوعب المقدمة والأرضية الثقافية لهذا التراث». (**الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، صص 166 ـ 1968).

III ـ اللغة والتقدّم:

«... في عصور الانحطاط العربية، انحطت بدورها اللغة العربية.

وبالمقابل، مع تقدّم الحضارة العربية، باحتكاكها بالحضاراتِ الأخرى الذي وصل إلى ذروته في عصر **المأمون**، أخصبت اللغة العربية، لانتْ، طوّعت واستوعبَتْ مفرداتٍ لا حصرَ لها من لغات أخرى. إلاّ ان هذه الواقعة ـ واقعة ارتباط تطوّر وتقدّم اللغة بتطور وتقدّم المجتمع اللغة التي يتعلمها التلامذة عن عصور سالفة ـ سرعانَ ما تُموَّه او تسقط عندما تنطرح مشكلة اللغة العربية الحديثة، حيث تعاني حصاراً مزدوجاً:

حصار العلوم العربية وتطوّرها المذهل وما يقتضيه من أدوات لغوية،

وحصار الانفصام بين اللغة العربية الفصحى وبين اللغة العربية المحكية وما يفرض هذا الانفصام من ازدواجية في اللغة؛ انفصام يُفقر من جهةٍ الفصحى عندما لا يوصلها بنسغ اللغة المحكية، الحيّ، الدّفاق، الحارّ والمتطور؛ ويمنع من جهة أخرى، عقلنة وتقعيد اللغة المحكية وصهرها قومياً، أي جعلها ترتفع من المحلّي إلى القومي...». (**في المسألة القومية الديمقراطية**، ص 200).

خليل حاوي: شَاعِرُ العِزِّ
(1919 ـ 1982)

I ـ ملحمة الكون:

■ قُدَّ من صَخرٍ أو من شِعْرٍ، هذا الشاعر الحاوي الذي حَصَرَتْهُ حاويتُهُ الحيوية بين طلقتين: طلقة الأم في بلدة (الشوير) سنة 1919، يوم 31 كانون الأول (ديسمبر) والحرب العالمية الأولى على انتهاء؛ وطلقة بندقيته على جسده في بيروت يوم 6/ 6/ 1982 بداية العدوان الإسرائيلي الكبير على لبنان وعرُوبته. الحقيقة أنَّ خليل حاوي، الذي جاء ليحتوي كونَه، لا ليُحتَوى فيه، كما ظنَّ عارفوه، من نساءٍ وشعراء وساسة أو حزبيين، لم يولد في الشوير ـ بلدة أجداده وأهله ومسرح عمله وشعره ـ بل وُلِدَ في قرية «الهُوِيّة» من جبل العرب (الدروز) في سورية، حيث كان يعمل والدُه عمّاراً، كما هو شأن معظم أهالي الشوير. وفي العام 1925، أُدخل خليل حاوي إلى مدرسة الشوير (أو ضهور الشوير)؛ ثم نُقل إلى اليسوعية فيها عام 1928. وكان مأخوذاً بكونِهِ القرويِّ، المفعم بالشِّعر العاميّ والفصيح، وبالعمّارين الماهرين والحدّادين والنجّارين. فعاش بين ورشتين، ورشة الصّخر، وورشة الحِبْر. ومارس المهنتين بلا تردّد. بدأ شعرُه زجلياً، وانتهى فصيحاً؛ ولكنْ منْ دون انقطاع الشّاعر نفسه عن ترديد الشعر الزجلي اللبناني أو الشامي، حتى آخر أيامه، نشر بعضاً من زجله في مجلة «العرائس». فيلسوف في ثياب فلاّح عمّار؛ ثوري بطبعه، علماني مدني؛ قويم (أرثوذكسي) وقومي (سوري، ثم عربي وعروبي حتى النهاية). عين النّاقد لا تفارقُ، عندَه، عينَ المُبدع. قال عنه أستاذه ريتشارد سكوت أنّه «لم يقع على تلميذٍ فهم كانط، كما فهمه خليل». نقلَ

الفلسفة إلى الشعر، وطوَّر الحداثة الشعرية العربية، تحت مظلّة عمالقتها الجدد: السيّاب*، أدونيس*، صلاح عبد الصبور*، الخ. ومن الدُّنيا ـ أو الأدنى ـ نهض خليل إلى الكون، عبر مطلّ بلدته الذي لا يضاهيه «مُنَاخ» آخر:

«دون مَطلي ترتمي مدينةُ العناكبْ
وترتمي المناصبْ».

انقطع عن العلم والدراسة حيْناً طويلاً من عمره، ليسدّ بالعمل مسدَّ الوالد الراحل، وليقوم أباً على أم وأخوة... وفي سياق تلك الحياة الكدحيّة كان الحاوي جبرانيّاً رومانسيّاً ـ ثورياً، يرغب في اكتشاف جذور كل شيء من (كانَ) إلى (الآن). بدلاً من «حفّار القبور» الجبراني، ابتدع حاوي شخصية (العازر) بوصفه حفّار قرار:

«عَمِّقْ الحُفْرَةَ يا حفَّار
عمّقها لقاعٍ، لا قرارْ
يرتمي خلفَ مدار الشمس
ليلاً من رمادْ
وبقايا نجمة مدفونة خلفَ المدَار».

II ـ رحلة في أربعة اتجاهات:

■ حياة حاوي، شيمة شعره، تكتظّ بالرموز ومغاليقها، وغياهبها. ولكنَّ أربع محطّات في حياته تختصر اتجاهاتها التي لا تحتويها دائرة واحدة، ضيقة، بين الشّوير وبيروت ولندن.

1 ـ المرأة:

■ لم يتزوج خليل حاوي، ولكنَّه أحبَّ المرأةَ، شَخْصاً ساحراً، باهراً، من الأُم إلى الصديقة والرفيقة، الصاحبة والحبيبة. اتخذت المرأة في حياته صورةَ (المستحيل) الذي لا يُنال إلاَّ بقدْر التحوُّل إليه ـ التحوّل معه وفيه ـ وهذا ما كان خارج إرادته. عرف الأولى في بيروت (البسطة)، وربما اصطدم مع (عفاف بيضون) بما اصطدم به زعيمُه انطون سعادة* (1904 ـ 1949) مع إدفيك جريديني، حيث تحول الطائفية دون العلمانية، ويحول ذلك دون زواج مسيحي ومسلمة. وفي ما وراء ذلك، رفيفٌ على امرأة أخرى، الأديبة العراقية (ديزي الأمير). (را: رسائل حب، من انطون سعادة إلى ادفيك، بيروت 1998).

2 ـ الحزب:

■ سنة 1934، مراهقاً رومانسياً، ثائراً، انتمى خليل حاوي إلى انطون سعادة، إبن الشوير الذي يكبره بخمس عشرة سنة، والذي قدّم نفسه، بعد انهيار الأمبراطورية العثمانية مؤسساً نهضوياً لأُمَّة سورية، قومية ـ اجتماعية، علمانية، روحانية، عريقة في التاريخ عراقة بلاد الشام (أو سورية الكبرى). لكنَّ الشاعر الذي رافق الحزب السوري القومي الاجتماعي حتى إعدام زعيمه سنة 1949، في بيروت، «تركَ الحزبَ وبقي فيه سعادة»، كما هو حال أدونيس (**قالت الأرض**، سعادة، 1954). هنا تحوّل الزعيم في أناشيد حاوي الشعرية إلى بطل قومي، فارس نهضوي ـ حضاري، منقذ؛ هاجسه الأكبر **الوحدة العربية**، وعنده أن «معنى الخلود من معنى الحياة» «ومعنى المذاهب والأديان من معنى القومية». المسألة كلها مسألة وجود قومي، لا مسألة حدود بين ثقافات او ديانات.

3 ـ الجامعة:

■ درس خليل حاوي في الجامعة الأميركية، حيث استأنف علومه الدراسية سنة 1946، بعد الحرب العالمية الثانية، وفي عزّ الصراع العربي ـ الصهيوني، وانطلاق الحركات القومية، السورية والعربية، من قلب بيروت وجامعاتها ومدارسها. سنة 1947، تواصل مع الزعيم سعادة، هو وجيلٌ من مثقفي القومية؛ وتابع الاستماع إلى «محاضراته العشر». وبعد ذلك كانت له منحة للدكتوراه في جامعة كمبريدج، حيث وضع بالانكليزية أطروحة مهمّة عن جبران (سيرته، شخصيّته وآثاره، 1972). وعاد إلى الجامعة الأميركية أستاذاً هذه المرة، وظلَّ فيها حتى النهاية.

4 ـ الشعر (والانتحار):

■ هل يقترن الشِّعْر بالانتحار في سيرة خليل حاوي؟ هو شاعرُ العزّ القومي، شهد هزائم، نكباتٍ ونكسات، للأُمَّة التي صارت أُمَّه وحلمه وهمَّه الأخير. وتصوّر أنه بجسده وكدحه وعلمه وشعره هو «جسر» عبور لهذه الأُمَّة المتجدّدة في جذورها. ظنَّ أنَّه «جسر وطيد» «للشرق الجديد»، فإذا به يصطدم بكارثة فلسطين القومية سنة 1948، ثم بإعدام الزعيم (1949) وحرب السويس (1956) والانفصال (1961) وفشل الانقلاب القومي في بيروت (1/ 1/ 1962)، ثم هزيمة 1967، وعدوان اسرائيل 1978 و 1982. إنَّ شاعراً له أعماله (النّاي والريح، 1960؛ **نهر الرَّماد**، 1961؛ **بيادر الجوع**، 1965؛ **الرَّعد الجريح**، **ومن جحيم الكوميديا** سنة 1979، وقصيدة **مناخ** التي ألقاها سنة 1978 في مربد

العراق) حمل في داخله بذرة موته او انتحاره كوسيلة لإنبعاثه: «طوّفَ مع «يوليس» في المجهول، ومع «فاوست» ضحّى بروحه ليفتدي المعرفة، ثم انتهى إلى اليأس من العلم في هذا العصر» (**النّاي والريح**، ط 3، دار الطليعة، 1962، ص 9). فمن إعدام سعادة إلى موت الشاعر بدر شاكر السيّاب الذي عرفه خليل في بيروت سنة 1962، وتعاطف معه كثيراً، وصولاً إلى **اتحاد الكتّاب اللبنانيين** الذي شارك فيه بادىء الأمر عضواً، ثم مسؤولاً في الهيئة الإدارية وانقطع عن متابعة نشاطه فيه «حتى يتفرّغ للشعر» كما قال لنا يوم ذهبنا وفداً أدبياً لزيارته في بيته (شارع المكحول ـ بيروت)، كان خليل حاوي يحلم بانتقاله من جسده الهازل، فحاول بالحبوب انتحاراً سنة 1981، ولكنّه أفشل. ثم امتشق بندقيّة صيده وأعلن موته برصاصة واحدة غداة الهجوم الاسرائيلي على لبنان تحت أنظار الأمّة وشاعرها... فأعلن بموته الانتحاري «**هزيمة شاعر وأمّة**».

III ـ نماذج من شعره:

خليل حاوي لا يُحتوى شعره الفلسفي، ولا يختصر، فكلّه ذرى، وأعلاها «نهر الرّماد». هنا ألوان من أناشيده المسكونة بأحلامه العميقة:

توأمان

ـ قابعٌ في مطرحي من ألفِ ألفِ
قابعٌ في ضفّة «الكنج» العريقْ
طُرُقاتُ الأرضِ مهما تتناءَى
عند بابي تنتهي كلُّ طريقْ
ويكوخي يستريحُ التوأمانِ
الله، والدَّهْرُ السحيق»

(**نهرُ الرّماد**، ص 14 ـ 15)

خَلّني

خلّني أمضي إلى ما لستُ أدري
لن تغاويني الموانـي النائياتْ
بعضها طينٌ محمًّى، بعضها طينٌ موَاتْ
آهِ كم أُحرقتُ في الطينِ المُحَمَّى

آهِ كم مُتُّ مع الطين المُوَات!

(م.ن. ص 18)

يدي ووجهي

. . . ويدي تمسكُ في خذلانها
خنجرَ الغدْر وسُمَّ الانتحار،
رُدَّ لي يا صُبْحُ وجهي المُستعار
رُدَّ لي، لا، أي وجهٍ
وجحيمي في دمي، كيف الفرار؟

(م.ن. ص 27)

آخر ليلة

. . . ليلة تمضي، وماذا بعدَها قُلْ لي؟
جبانٌ أنتَ، قُلْ: «آخرُ ليله»
لا تُهدهدْ وجعي، كفَّاكَ من صَخْرٍ
وفي عينيكَ أعيادٌ ذليله
. . . آهِ لا! «الحبُّ يمحو البُعْدَ. . .»

(م.ن. ص 53)

السجن الواحد

مرارةٌ وعارْ
تفلٌ بلا طعمٍ. . . بقايا الحب، تفلُ الحقد في القرار.
وكيف أصبحنا عدوّين، وجسم واحد يضمّنا، نفاق
كلٌّ يعاني سجنَه، جحيمَهُ، في غمرة العناق

(م.ن. ص 60)

كيف؟

كيفَ تخضرُّ خيوطُ العنكبوتْ
تتشهّى عودةً للموتِ في دُنيا تموت؟

(م.ن. ص 76)

الشّاعر

مُهرِّجٌ حزينْ

وساحرٌ يموِّه الأشياءَ في العيون

(النّاي والريح، ص 16)

الورق العتيق

أيصحُّ عبْرَ البَحْرِ تفسيخ المياه؟

(النّاي والريح، ص 34)

. . . بيني وبين الباب صحراء من الورق العتيق وخلفها

وادٍ من الورق العتيق وخلفها عمرٌ من الورق العتيق

(م.ن. ص 39 ـ 40)

شاعرُ العزّ تخطّى موتنا اليومي بموته الأفجع، لعلَّ الفاجعة التي عاشها جيلنا في القرن العشرين تكون مدخلاً الى صورة جديدة للأُمّة الكبرى.

محمّد عزيز الحبابي (1922 ـ 1993)
فلسفة «جيل الظمأ» والشخصانية...

حياته وجوائزه وتقديراته:

وُلِدَ محمد عزيز الحبابي سنة 1922 في فاس (المغرب)، ودرس في مصر حتى نال شهادة الماجستير؛ ثم تابع في فرنسا حيث نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة. كتب بالعربية وبالفرنسية على السّواء، مؤسساً للأدب وللفلسفة في المغرب العربي، فلسفة «**جيل الظمأ**» والشخصانية الواقعية/ والإسلامية. مارس التدريس الجامعيّ، فتولّى عمادة كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة الرّباط، كما كان عضواً ناشطاً في عدَّة آكاديميّات (آكاديمية المملكة المغربية، آكاديمية البحر المتوسط، والآكاديمية الدولية لفلسفة الفنون)؛ وكان عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية (القاهرة).

■ على الصعيد الأدبي، لقِّب سنة 1982 بلقب «**أمير القصّة**»؛ ونال على أعماله الأدبية والفلسفية (البالغ عددها 29 عملاً)، جوائز«منها: الجائزة الدولية/ باريس (1955)، وجائزة المغرب الأولى في الآداب (1959)، والفلسفة (1966)؛ ونال، فوق ذلك، وسام العرش (رتبة ضابط) ووسام النّخل الآكاديمي (باريس) والميدالية الذهبية الايطالية (1969) وجائزة البحر المتوسط.

■ حظيت أعماله الأدبية والفلسفية بعدّة دراسات، بالعربية والانكليزية والفرنسية، نذكرُ منها للمثال:

ـ لجنة الترشيح لجائزة نوبل: **محمد عزيز الحبابي** الانسان والأعمال (جزءان، 1990).

ـ مجموعة من الباحثين: **محمد عزيز الحبابي** (كلية الآداب/ فاس 1990).

ـ مجموعة من المؤلفين: **مدخل إلى أعمال الحبابي الأدبية والفلسفية**، (مطبعة النجاح ـ الدار البيضاء 1986).

ـ ريتشارد ماكارثي: **ظمأ الأجيال الصاعدة** (اكسفورد/ انكلترا).

ـ سيجريد هونكه: **محمد عزيز الحبابي**، فيلسوف وشاعر وطني (بون/ ألمانيا).

ـ اسماعيل حقي حكيم: **الشخصانية الإسلامية** لمحمد ع. الحبابي (أنقرة/ تركيا).

ـ آتي سيرسيسنين: محمد عزيز الحبابي **الأمل الشارد** (زغرب/ يوغسلافيا).

تُوفي الحبابي سنة 1933، مخلّفاً وراءه الأعمال التالية.

أعمال محمّد عزيز الحبابي

■ بلغت أعماله 29 كتاباً، منها 17 بالفرنسية و 12 بالعربية، وهي موزعة على الأنواع التعبيرية التالية:

دراسات	13
شعر	09
رواية	03
قصص	01
معجم (المعين)	01
اختيارات	01
سيناريو	01

I ـ الدارس:

■ تقوم شهرة الدكتور محمد عزيز الحبابي، العربية والعالمية، على دراساته الفلسفية والأدبية في المقام الأول، والمؤسف هو ان الدراسات عنه بالفرنسية نادرة إن لم تكن منعدمة، وذلك على الرغم من كتابته الأساسية والأكثرية بالفرنسية. فدراسته الأولى بالعربية ولكنَّ أكثر دراساته وأشعاره بالفرنسية.

1 ـ **مفكّرو الإسلام**، دراسته الأولى، نشرها سنة 1945.

2 ـ **من الكائن إلى الشخص**، بحث فلسفي، نشره الحبابي سنة 1962.

3 ـ **الشخصانية الإسلامية**، دراسة بالعربية نشرها سنة 1966، ثم بالفرنسية سنة 1967؛ شكّلت مرجعاً ثميناً لفهم العمق الفلسفي للإسلام، المُعقلن عبر الانتقال المستمر من فكرة (الكائن) أو الوجود إلى فكرة (الشخص) أو الإنسان/ الفرد.

4 ـ **من المنغلق إلى المنفتح**، دراسة فلسفية/ أدبية، وضعها بالفرنسية سنة 1971، وظهرت بالعربية سنة 1987 (تعريب د. محمد برادة).

5 ـ **مستقبل شبيبتنا المغربيّة في أفق الثمانينات**، دراسة بالفرنسية، (عرّبها د. محمد برادة ـ وهو ناقد ومعرّب مغربي، رئيس اتحاد الكتّاب في المغرب، قصاص وروائي).

6 ـ **إفلاس الحضارة**، (بالعربية).

7 ـ **أحريّات أم تحرُّر؟** (بالفرنسية).

8 ـ **من الحريات إلى التحرُّر** (بالعربية).

9 ـ **ابن خلدون معاصراً** (بالفرنسية؛ تعريب فاطمة الحبابي).

10 ـ **أزمة القيم** (بالفرنسية، 1987).

11 ـ **في الشخصيات الواقعية** (بالفرنسية، 1988).

12 ـ **ورقات عن فلسفات إسلامية** (بالعربية، 1988).

13 ـ **إبن خلدون** (بالفرنسية).

II ـ الشاعر:

المفكّر، الفيلسوف، الأستاذ الجامعي، الإسلامي، العربي... يبحث عن شخصه في الشاعر. فيولي للشعر الأهمية الثانية في عدد أعماله، والمرتبة الزمانية الثانية من حيث نشر أعماله:

1 ـ **بؤس وضياء**، مجموعته الشعرية الأولى، سنة 1962 (بالعربية).

2 ـ **أغاني الأمل**، (بالفرنسية).

3 ـ **الأعمال الشعرية** (بالفرنسية، 1987).

4 ـ **عادل**، (بالفرنسية).

5 ـ **الأول رغم الموت** (بالفرنسية، 1988).

6 ـ **يتيم تحت الصفر** (بالعربية، 1989).

7 ـ **صوتي يبحث عن طريقة** (بالفرنسية).

8 ـ **آلام بإيقاع، ديوان للشعر العربي والبربري**، (بالفرنسية).

9 ـ **ثمل بالبراءة**، (بالفرنسية).

III ـ الروائي والقاصّ:

■ في الستينات، نشر مطاع صفدي (دمشق ـ 1929) في بيروت رواية (جيل القدر، 1961)؛ ثم رواية **ثائر محترف**، 1961، واكتفى!)، غير ان الحبابي تابع الفلسفة والشعر، والرواية والقصة، على النحو التالي:

1967: رواية «**جيل الظمأ**».

1969: قصص «**العضّ على الحديد**».

1974: رواية «**إكسير الحياة**».

1984: ورواية «**الأمل الشارد**»، بالفرنسية.

IV ـ المتنوّع:

■ وضع الدكتور محمد عزيز الحبابي عملاً وحيداً يمتُّ مباشرةً إلى اختصاصه الفلسفي الآكاديمي، بعنوان: «**المعين في المصطلحات الفلسفية والعلوم الإنسانية**»، وذلك بالعربية والفرنسية والانكليزية.

كما جمع بالعربية «**مختارات من الشعر العربي**» و«**البربري**»، (بالبربرية او الأمازيغيّة طبعاً)، وانطلق منها للديوان المذكور آنفاً (بالفرنسية). ولم ينس أن يخاطر بوضع سيناريو، بالفرنسية، عنوانه «**الضائعون**».

نموذج من كتابته الفلسفية:

■ «الشخصانية».

«نسق فلسفي يتمحور حول الشخص، ينزع الى التأنسن، فالجنس البشري وحده يصنع التاريخ، لأنه يسهم ويشعر انه يسهم في حياة مجتمعية ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيطر عليها، فينتزع منها الألفاظ [...].

«فهناك جملة مفاهيم ثلاثة، منها، وحولها يُنْسَجُ النَّسَقُ الشخصاني:

ـ **كائن**: إنّه المعطى الخام الذي يحلُّ بالعالم، فيلتقطه المجتمع.

ـ يبدأ **التشخصن**، أي الانتقال من الكينونة إلى الشخص، ويستمر كل الحياة.

ـ الهدف الأعلى **للتشخصن** هو تحقيق الانسان.

■ «فالتشخيص تأطير تاريخي ومجتمعي للكائن، وهو يتطور من شخصية إلى أخرى، ويجمع بين شخصيتين او أكثر حيناً؛ ويُعارض بشخصيةٍ، أو أكثر، حيناً؛ ومجموع شخصيات أيِّ فردٍ تُكوِّنُ شخصَهُ أو ذاته». (محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية**، مادة فلسفية في **الموسوعة الفلسفية العربية**، م 2، معهد الانماء العربي، ط 1، 1988، صص 793 ـ 805).

أمّا أعلام هذه الفلسفة وروّادها، فيذكر منهم الحبابي: عمانوئيل مونييه، وبالانديه، (مع سقراط وأفلاطون) وبويس؛ لايبنيتز؛ فالقرءآن وبعض فلاسفة الإسلام (ابن رشد) وصولاً إلى فلاسفة الحاضر: رينيه لوسين، بردياييف، جان لاكروا، رنوفْييه (الشخصانية هي الانتقادية الحديثة).

رهان الحبابي هو على «**اكتشاف شخص بلا قناع**»، وعلى جعل الواقعية معبراً للوصل والتعارف بين الشخصانية الإسلامية (الحضارية) والشخصانية المسيحية (الفلسفية): «**إنَّ مشكلة التواصل هذه هي أساس في كل فلسفة شخصانية. فمذهب رونوفْييه اتجاه تعدّدي، لا شخصاني، إذ لا يكفي أنْ نقرّ بأنَّ الأشخاص، وبصفة عامة ما في الكون من موجودات يختلفون أصلاً، وانهم لا ينحدرون من جوهر أوحد ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة...**». (م.ن. ص 803).

إميل حبيبي (1919 ـ 1997)
عُنفُ الخَيَالِ المُقاوِم

■ وُلِدَ إميل حبيبي في حيفا سنة 1919، ولم يغادرها عندما قامت «دولة» الكيان الصهيوني سنة 1948. فشاركَ في تأسيس الحزب الشيوعي الإسرائيلي، (راكاح) المكوَّن من عرب ويهود، ورأسَ تحرير جريدة «الإتحاد»؛ كما فاز بالنيابة عن حزبه لثلاث دورات. تُوفي سنة 1997 في حيفا، بعدما مارس مهنة الكتابة والسياسة. صدرتْ معظم أعماله عن دار الاتحاد في حيفا، وبعضها صدر في بيروت ـ السبعينات. وعنه كتبَ سعيد علّوش دراسةً بعنوان: **«عُنف المخيَّل في أعمال إميل حبيبي»** (المغرب، 1986). وإذا كان ثمة خلاف ايديولوجي حول شخصه ودوره السياسي (عربي ـ اسرائيلي)، فإنَّ شخصيَّته الأدبيّة الفذّة وموقعه في الأدب العربي الفلسطيني لا يرقى إليهما شكّ. فقد جمع في أعماله من قصص وروايات ومسرحيَّات: «عُنف الخيال المُقَاوِم».

□ أعماله:

يمتاز أدبُه بالنقد والطرافة والسخرية، الضاحكة من الواقع القاهر. وهو يقعُ في ثلاثة أنواع أو ألوان تعبيرية:

I ـ أدبه القصصي:

له ثلاثة أعمال قصصية، متفاوتة الأهمية ومتباعدة نسبياً في الزّمان، لكنها مشتركة من حيث المكان. فقد نشر سنة 1954 مجموعته القصصية الأولى بعنوان: **«بوّابة مندلباوم»**؛ وفي سنة 1963، أصدر المجموعة الثانية **«النُّورية»**؛ وختمها سنة

1967 بمجموعة: «مرثيّة السلطعون» (أو السرطان).

بهذه المجموعات الثلاثة، شكّل إميل حبيبي ظاهرةً جديدة في الأدب العربي الفلسطيني الملتزم بحقوق الإنسان وبقيم التحرّر الوطني والتقدّم الإنساني في السلم والمساواة بين الأفراد، وبين الشعوب كافّة.

II ـ أدبه المسرحي:

يقوم نتاجه المسرحي على مسرحيّتين: الأولى، «قدر الدنيا»، صدرت سنة 1962؛ والثانية، صدرت سنة 1980، واشتهرت في بيروت وسواها: «لكع بن لكع».

III ـ أدبُه الروائي:

عليه تنطوي شهرةُ الكاتب إميل حبيبي، إذْ ذاعتْ رواياته خارج فلسطين المحتلة، بعد نكسة 1967 العسكرية، فبدَتْ الثقافةُ العربية طريقاً للمقاومة حتى السياسة.

ما بين 1969 و 1991 صدرت رواياته الأربع:

1969: **سداسيّة الأيّام الستة.**

1974: **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النَّحس المتشائل.**

1985: **أخطيّة.**

1991: **سرايا بنت الغول.**

■ يتوزع إميل حبيبي بين سلوك سياسي، سقفه حقوق الانسان العربي الفلسطيني في دولة تحتله وتقهره، وبين صنعةٍ أدبية قوامها الإلتزام بهذه الحقوق، والسعي من وراء التناقض لإبقاء الهوية الفلسطينية ممكنةً ومميَّزة داخل إسرائيل وفي الأراضي المحتلة، ناهيك عن الشتات الفلسطيني. حين قرأناه في السبعينات إكتشفنا هذا الإزدواج في شخص الفلسطيني العربي (الإسرائيلي) وهذا التناقض الكبير بين واقعه والخيال الذي به يقاوم خصومَه وأعداءَه. وفي بوخارست، سنة 1985، كان يعلن إميل حبيبي في (**الجديد**): أنَّ قضايا الشعوب، وفي رأسها قضيّة الشعب العربي الفلسطيني، تستلزم نظرة إنسانية وسلمية جديدة، تستلزم سياسة أكثر إنسانية وأكثر ديمقراطية واشتراكية تتيح للشعوب وللأقليّات فرص تعايش أفضل.

حاول إميل حبيبي، قدرَ المستطاع، إقامة توازنات في شخصه بين الأديب

والسياسي. وعنده ان قضية الانسان الفلسطيني كقضية تحرّر وطني، هي نقطة التوازن التي ينطلق منها، ويقيس بها. فالسياسي (الاسرائيلي) العربي (الفلسطيني) الشيوعي إلخ. الذي يمثّل نفسَه وسواه عبر (راكاح)، يحمل كثيراً من الأقنعة المفروضة، لمواجهة الذئب الصهيوني الذي يتمطّى ـ بنظره ـ عبر المجتمع الإسرائيلي اليهودي، ويسيطر على السلطة من خلال الجيش. من هذه الأقنعة ربما، القبول بموقع تمثيلي لـ (عرب إسرائيل) في الكنيست، مع نوّاب آخرين بالطبع. وما يراه البعض مثلبةً، قد يراه آخرون، من الداخل، علامة تحوّل وبداية تطوير ديمقراطي واستقواء في الخطاب السياسي الفلسطيني.

إميل حبيبي وجد في السياسة التي مارسها وسيلة واعدة بحل نهائي للمشكلة الفلسطينية. وسيلة مقاومة للحؤول دون تذويب ما تبقى من بلاد فلسطين، ومن شعبها، كما أشار إلى ذلك، مثلاً، إبراهيم طوقان* في ديوانه.

كما وجد في التعبير الأدبي وسيلة فكرية، واقعيّة، رمزية غالباً، لتحريض الشخصية الفلسطينية، وحفظ ملامحها؛ ولإجراء التواصلات الضرورية بينها وبين عالمها العربي... هذا فضلاً عن أهمية نمو الأدب العربي الفلسطيني داخل (إسرائيل) بمواجهة الأدب العبري (الإسرائيلي ـ أو الصهيوني).

بعد عامين من نكسة 1967 التي أدخلت فلسطينيي 1948 وانكسارات أخرى (1956 و 1967)، وضع إميل حبيبي رواية «سداسيّة الأيام الستة». حيث نلاحظ كيف ان «السداسية» تذكّرنا مباشرة برمزية «نجمة داوود» المكوَّنة من مثلثين، أي من ست زوايا، وكيف ان الكاتب تقصَّد توصيف آلام «الأيام الستة» التي عاشها العرب مرَّتين: مرَّة في مصر وسورية وغزة والضفة والقدس، ومرَّة داخل فلسطين المحتلة، حيث كان عربُها يعلقون الآمال العريضة على الحرب، وعلى حسم الصراع بين العرب واسرائيل. والخيبة الكبرى التي أذهلت العالم العربي واصدقاءه سنة 1967، أصابت الشعب الفلسطيني في صميمه، وفي ضميره، وجعلته أخيراً يعتمد على نفسه بالدرجة الأولى. فتلازمت حركتان فلسطينيتان لمقاومة الذئب الصهيوني: مقاومة سياسية ـ عسكرية في الشتات (إلى الداخل) ومقاومة أدبية ـ سياسية من الداخل (إلى الشتات).

هذه المقاومة الثانية، الأدبية ـ السياسية خاض غمارها شعراء المقاومة وأدباؤها المعروفون: محمود درويش*، سميح القاسم*، راشد حسين*، توفيق زياد* وإميل حبيبي... الخ.

شدّد إميل حبيبي في أدبه على إبراز الشخصية الوطنية للشعب العربي

الفلسطيني من خلال نماذج واقعيَّة ـ خيالية، صنعها في قالب روائي، قصصي ـ حواري (مسرحي). فهذه أم الروبابيكا مثلاً، لا تخفي غبطتها وابتهاجها بموت ابنها، المتزوّج؛ على الرغم من كون «موت الابن» مثيراً للأحزان والدّموع. وحجّتها أنَّه عاد إلى تراب وطنه الفلسطيني، ولم يهجِّر إلى خارجه؛ وأنَّ زوجته، المترمّلة، لا يهمّ ما تفعله من بعده، فهي لم تعد «على حسابه». الأرض والعِرْض مفهومان متلازمان في الفلسفة الشعبية العربية. والفلسطيني المُصابُ بأرضه، أساس وطنه وكيانه وكرامته، يُقاوم بالحفاظ على شرفه و عرضه، لكي يسترجع أرضه بموته.

من هنا، كانتْ التركيبة التناقضية في عنوان إحدى روايات إميل حبيبي: تركيبة العربي الفلسطيني، **المتشائل** (المتشائم) و(المتفائل) في آن؛ المُحْتلّ/ المقاوِم؛ المحارب/ المسالم.

سنة 1974، (أي بعد حرب أكتوبر 1973)، نشر إميل حبيبي رواية «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد **أبي النحس** المتشائل»، مشيراً إلى ان الفلسطيني، حتى حين يُطلق عليه اسم (سعيد)، إنَّما يُلقَّب أو يكنَّى باسم واقعه، فيكون (أبا النحس)، على الرغم من إعلان سعادته الاسمية.

المتشائل، الواقعي ـ المثالي، المثالي ـ الثوري، هو التشخيص الدقيق الذي اكتشفه الكاتب في تجاربه السياسية والأدبية، التي اختصرها بمقاومة دائمة لسرايا (بنت الغول). فالغول الإسرائيلي الذي اغتال فلسطين وشعبها أثارَ موجة من الأدب المقاوم. فهل انتهت هذه الموجة بعد حبيبي ورفاقه في الداخل؟

را: مجلة الطريق، ع 3، 95 ـ 96، ص 116 وما بعدها.

فيليب حتّي (1886 ـ 1978)
التورخة العربية الحديثة

ولادةُ مُؤرِّخ:

■ وُلِدَ فيليب حتّي، سنة 1886 في بلدة **شملان** (**محافظة جبل لبنان**)، درس في بلدة سوق الغرب (قضاء عاليه) في مدرسة الأميركان؛ ثم أكمل دراسته في الكلية السورية البروتستانتية (الجامعة الأميركية لاحقاً) في بيروت، حيث أحرز سنة 1908 شهادة البكالوريوس، ومارس مهنة تدريس التاريخ في الجامعة نفسها حتى العام 1912، ثم غادر بيروت إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث تابع اختصاصه العالي، ونال درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا سنة 1915. ثم عمل في الجامعة نفسها حتى العام 1920، تاريخ عودته إلى بيروت، لتدريس مادة **تاريخ العرب**، بالعربية، للمرَّة الأولى في جامعة بيروت الأميركيَّة.

■ سنة 1925، سافر إلى جامعة برنستون الأميركية، لتدريس المادة عينها في الولايات المتحدة الأميركية. وهناك سعى الدكتور فيليب حتّي إلى تأسيس أول دائرة للشؤون العربية في الجامعات الأميركيّة. وتدرّج في إدارة هذه الدائرة، حتى تمكّن من إقناع جامعة برنستون الاعتناء بتدريس: **اللغة العربية**، **الأدب العربي**، **الدين الإسلامي والتاريخ العربي**، على التوالي.

■ عمل نصف قرن في التدريس، وفي التأليف العلمي التاريخي العربي. فهو أوّل مؤرّخ لبناني حديث، ورائد المدرسة الحديثة في التورخة العربية، وأستاذ «التاريخ العربي والإسلامي» في الجامعات الأميركية. عمل استاذاً زائراً في جامعة هارفرد، واستمرَّ في عضوية «مجلس أمناء جامعة بيروت الأميركية». على يديه،

تخرَّج عدد من المؤرخين العرب الكبار، منهم: **قسطنطين زريق***، **نبيه أمين فارس**، وجبرائيل جبّور (الذي شاركه في تاريخ العرب).

■ مؤلفات البروفسور فيليب حتّي التاريخية عن الأقطار العربية بعامة، وعن لبنان وفلسطين وسورية بخاصّة، من أهم المراجع المعتمدة. مؤلفاته شاملة وجامعة لمراحل طويلة من التاريخ. قال فيها: «كتبي جامعة لستة آلاف سنة من التاريخ، وهي لا تجمع إلاّ الإطارات العامة. هناك تفاصيل متروكة لجيل الشبّان من مؤرخينا الجدد» (را: **موسوعة السياسة**، ج 4، ط 3 سنة 1995، المؤسسة العربية، بيروت، ص 690).

أشهر مؤلفاته:

I ـ **تاريخ العرب**، طبعة مطوّلة (بالانكليزية) ومعرَّبة (دار غندور، ط 9، بيروت سنة 1994).

II ـ **تاريخ لبنان** (المطول) و(الموجز) بالانكليزية وبالعربية.

III ـ **تاريخ سورية ولبنان وفلسطين**.

IV ـ **تاريخ الشرق الأدنى**.

V ـ **لبنان في التاريخ**، **وصانعو التاريخ العربي**.

حين أُحيل إلى التقاعد سنة 1954، واصل العمل زائراً وباحثاً ورئيساً للجنة التربية في مجلس أمناء جامعة بيروت الأميركية (في الولايات المتحدة) إلى أن تُوفي هناك سنة 1978، عن 92 عاماً.

□ من الأدب إلى التأريخ:

■ سنة 1908، نال فيليب حتّي شهادة بكالوريوس في العلوم، وفي العام 1915، نال درجة الدكتوراه في **اللغات الشرقية وآدابها** (من جامعة كولومبيا). فكيف تأتّى له الانتقال من العلوم واللغات إلى التورخة أو علم التاريخ؟ يقول فيليب حتّي في مقدمة الطبعة الأولى (بالعربية، سنة 1949): «لقد وُضع كتاب تاريخ العرب في الأصل باللغة الانكليزية، وطُبع أول مرة في مطبعة مكملان في لندن عام 1937. ثم توالت طبعاته منذ ذلك العهد حتى بلغت أربعاً، آخرها سنة 1949. ونُقل في خلال هذه السنوات إلى اللغات الألمانية والفرنسية والأوردية والتركية، والمخابرة جارية بشأن نقله إلى غيرها من اللغات الأوروبية والآسيوية». (**تاريخ العرب**، ص 13).

أمّا بشأن الترجمة العربية لتاريخ العرب، فهي ذات ميزة خاصة: «سيظهر فيها للمرّة الأولى قسم جديد، ترجمه الدكتور جبرائيل جبّور، لم يظهر بعد في الطبعة الانكليزية أو في أيّ من الطبعات الأخرى، وهو القسم الذي يبحث **تاريخ العرب** منذ أول العهد العثماني حتى زمننا الحاضر». (م.ن). ويزيد الدكتور فيليب حتّي موضحاً: «ولعل القارىء يلذّ له أن يعرف ان للكتاب **موجزاً** صدر عام 1943 عن مطبعة جامعة برنستون بعنوان: (The Arabs: A short history) وقد أصدر منه المجلس الحربي الأميركي طبعةً خاصة للجيش، عدد نسخها خمسون ألفاً». والجدير ذكره ان المؤلّف ومساعديه (جبرائيل جبّور وادوارد جرجي) بذلوا أقصى ما استطاعوا من جهد بحيث لم تكد تخلو صفحة من الكتاب كلّه من أثر التغيير فيها حَذْفاً او زيادة أو تصحيحاً ـ سواء أكان ذلك في المتن أو في الهوامش أو في الخرائط أو الشواهد وغيرها. أمّا عن قيمة **تاريخ العرب** العلمية والمصدرية، فيذكر تلميذه وشريكه الدكتور جبرائيل جبّور: «... ولا يزال كتابه هذا حتى الآن من أهم المراجع لتاريخ العرب في عصورهم المختلفة. ولا أغالي إذا قلت: قليلون هم المؤرّخون الذين استطاعوا ان يُجملوا، بمثل هذه الدقة والشمول، تاريخ أمّة كان لها مثل دور الأمّة العربية في الاتساع والحضارة، وامتدّت عهودها إلى ما لا يقلُّ عن ثلاثين قرناً. وقد استقى مادة كتابه من نحو **ألف مصدر** من مصادر التاريخ، في لغات مختلفة، ذكرها كلها في الهوامش» (مقدمة الطبعة السابعة لتاريخ العرب، ص 7). وجاء في ترجمة الدكتور جبرائيل جبّور (غلاف الكتاب الأخير): «وترجم كتاب **عواصم الإسلام العربي**، تأليف الدكتور حتّي إلى العربية... تحت الطبع». وحتى الآن لم نتمكن من العثور عليه مطبوعاً. (راجع: **جرجي زيدان***: تاريخ التمدّن الإسلامي).

■ يقع كتاب **تاريخ العرب** في 920 صفحة، ويغطّي:

1 ـ **عصر ما قبل الإسلام**: العرب ساميون/ جزيرة العرب/ حياة البدو، العلاقات الدولية الأولى/ الدولة السبئية وغيرها من بلاد العرب الجنوبية/ دولة الأنباط/ الحجاز عشية ظهور الإسلام.

2 ـ **ظهور الإسلام ودولة الخلافة**: محمّد رسول الله/ القرءآن كتاب الله/ الإسلام دين الخضوع لإرادة الله/ عصر الفتوح والتوسع والاستعمار/ فتح الشام/ فتح العراق وفارس/ الاستيلاء على مصر وطرابلس وبرقة/ ادارة الممتلكات الجديدة/ النزاع بين علي ومعاوية على الخلافة.

3 ـ الدولتان الأموية والعباسية:

■ الخلافة الأموية: معاوية يؤسّس دولة/ التخلص من طالبي الخلافة/ معاوية مثال الملك العربي/ العلاقات العدائية بين العرب والروم/ المردة/ الدولة الأموية في أوج عزّها/ السياسة والاجتماع في العصر الأموي/ مناحي الحياة الفكرية في العصر الأموي.

إنحطاط الدولة الأموية وسقوطها.

■ قيام الدولة العباسية: أبو جعفر مؤسّس الدولة الحقيقي/ مدينة السلام/ البرامكة.

● العباسيّون في عصرهم الذهبي.

● دولة العباسيين.

● الحياة الاجتماعية في العصر العباسي.

● التقدم العلمي والأدبي/ التربية والتعليم/ الفنون الجميلة.

● الفِرق الإسلامية.

● تجزؤ الخلافة ونشوء دويلات في الغرب.

● إمارات مختلفة في الشرق.

● انحلال الخلافة العباسية/ هولاكو في بغداد/ آخر حُماة الإسلام.

4 ـ العرب في أوروبا (اسبانيا وصقلية):

■ فتح الأندلس/ الإمارة الأموية في الأندلس/ اضطرابات أهلية.

■ الخلافة الأموية في قرطبة/ المنشآت السياسية والاقتصادية والعلمية.

■ ملوك الطوائف: سقوط غرناطة.

■ المآثر الفكرية، الفن وهندسة البناء.

■ العرب في صقلية.

5 ـ آخر الدول الإسلامية في العصور الوسطى:

■ خلافة شيعية في مصر: الفاطميّون.

■ الحياة في مصر الفاطميّة.

■ علاقات حربية بين الشرق والغرب: الحروب الصليبية.

■ العلاقات الثقافية.

- المماليك: آخر دول العالم العربي في العصور الوسطى.
- الحركة الفكرية والفنيّة.
- انتهاء دور المماليك.

6 ـ تحت الحكم العثماني... وبعده:

- البلاد العربية تصبح إيالات تركية.
- مصر والهلال العربي.
- المشهد المتغيّر: تأثير الغرب.

بهذا المخطّط العلمي المطوّل تصدّى فيليب حتّي لمهمة تاريخية، طالما وقف المتأدّبون العرب أمامها، هيّابين وغير موضوعيين: هي مهمة **تبيان مكانة العرب في تاريخ العالم**: «وليس من شعب آخر، قام في القرون الوسطى بما قام به العرب في سبيل تقدّم البشرية. (ونحن هنا لا نطلق كلمة عرب على أبناء الجزيرة فحسب، بل على سائر الشعوب التي اتّخذت العربية لساناً). فبينما كان فلاسفة العرب منكبّين على دراسة تآليف أرسطو، كان شرلمان ورجال بطانته يحاولون إتقان كتابة أسمائهم. وبينما كان علماء العرب في قرطبة يتردّدون على خزائن كتبها الـ 17 (ومنها خزانة حَوَتْ 400 ألف مجلد) ويعودون إلى بيوتهم فينعمون بالاستحمام في حمّاماتٍ بلغت الغاية في النظافة والأناقة، كان الأساتذة والتلامذة في جامعة اكسفورد يستنكرون الاستحمام ويحسبونه من ملذات العيش الشهوانية التي يجب الترفّع عنها» (العرب، تاريخ موجز، صص 11 ـ 12).

فماذا عن عرب القرن العشرين؟

- يلاحظ الدكتور حتّي (**تاريخ العرب**، ص 843 وما بعدها) أنّ المشهد العربي أخذ يتغيّر بتأثير الغرب، اذ نفذت الثقافة الأوروبية، ثم العالمية، إلى صميم الحياة العربية عبر المدارس والجامعات، والكتب والصحف والإعلام (والمعلوماتية، أخيراً). وخلف النفوذ الغربي، كان يتقدّم النفوذان الاقتصادي والسياسي، على إيقاع ثقافي ـ إعلامي عربي خافت. فكان القرن العشرون عصْرَ التحرر العربي، بتحرير الأرض وإقامة دول فوقها. وأبرز ما في ثقافة عرب القرن العشرين: **القومية**. «لقد قامت **القومية العربية** على قاعدة واسعة، هي أنّ جميع الشعوب التي تتكلم العربية **أُمّة** واحدة. وقد بدأت حركة القومية العربية أول الأمر كحركة فكرية صرفة، وكان دُعاتَها الأوَل، بالأكثر، **المفكّرون السوريون**، وبنوع

خاص اللبنانيون المسيحيّون الذين تعلموا في جامعة بيروت الأميركية، وعملوا في مصر». (ص 855). ولا يزال الشرق العربي في طور التحوّل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، مواصلاً اقتباس مبادىء القومية العربية «في سبيل التجديد، وإطّراح التقليد، والأخذ بالعلمانيّة، والاتجاه نحو أهداف الحضارة الغربية». (العرب، تاريخ موجز، ص 275). طبعاً لم يقف تاريخ العرب، عند جامعة الدول العربية سنة 1945؛ ولا تكفي ملاحظات الهوامش، ولا تعفي أصلاً من كتابة تاريخ الحاضر، منذ 1945 حتى آخر القرن العشرين.

أحمد عبد المعطي حجازي:
بِلال الشّعر الثّوري

□ ثائر الأربعينات... حتى التسعينات

ثائراً، يأتي أحمد عبد المعطي حجازي من أربعينات القرن العشرين، مخلّفاً وراءه معالم النهضة الثقافية العربية الثانية، البادئة مع طه حسين* وعلي عبد الرازق*، والمندملة على جراح الإحباطات التي طردتهما، هذا من الجامعة وذاك من الجامع والقضاء؛ يأتي من الريف إلى قلب المدينة، وحين يجدها «بلا قلب» يسعى إلى قلبها وتثويرها، بالشعر، فيما (ثورة 1952) تُقام من حوله، في القاهرة، وهو يرنو إلى «المارد العربي» حالماً بقيامة الأُمَّة، مشاركاً بالشعر وبالنقد في نهضتها الثقافية الثالثة، المستمرة حتى اليوم. غنّى لكل عواصم الثورات ولكل الثّوار والشهداء، من العالم العربي إلى كل العالم، فكأنّه بلال الشعر الثوري، مؤذّن الثورات المعاصرة. انتمى دوماً إلى الجماعة، وحين أحبَّ فرداً كجمال عبد الناصر، أحبَّ فيه، مصر، والأُمَّة، وزعامة الأُمَّة المجتمعة في شخص. لكنَّه حين انحرفت السياسة بالفرد، ما بعد عبد الناصر، نفى نفسه إلى باريس، حيث درَّس، وتابع إبداعه الشعري كما يحلو له. هو مرحلة مهمّة في الشعر العربي المعاصر، وهو شاهد كبير على عمق التحوّل الذي أصاب الكتابة العربية في القرن العشرين، مبدع بالكلمة، وبالصمت، وبالضمير. ملتزم، حر، متحرِّر، وكل كلمة يكتبها دعوة إلى حرية على قمّة أوراسيّة جديدة من قمم الوطن العربي، الذي أسكنَه قلبَه باستمرار. صدر ديوانه عن دار العودة، سنة 1982 في طبعة ثالثة، وهذا لا

يعني انه لم يكتب جديداً بعد ذلك. في مقدمة «ديوان بلا قلب» الذي صدر عن دار الآداب في الستينات (بيروت)، يصوّره الناقد رجاء النقاش: «لقد جاء أحمد حجازي إلى القاهرة وحيداً لا يملك إلاّ موهبته. لم يكن يملك عملاً بعد ان رفض عمله المحدود الضيّق كمدرّس في قريته، ولم يكنْ يملك مسكناً مستقراً يأوي إليه عندما يأوي الناس إلى عوالمهم الخاصة؛ ولم يكنْ له في المدينة الكبيرة أصدقاء يعرفهم ويعرفونه. كل شيء تركه في قريته الصغيرة وراءه» (ديوان حجازي، ص 23). وفي المصدر نفسه (ص 75)، يحدّد النقاش موقع الشاعر: «إنَّ أحمد حجازي واحد من أبناء المدرسة الحديثة في الشعر. إنَّه ليس مبتكر هذه الطريقة الفنيّة الجديدة؛ فهذه الطريقة في حقيقتها هي أسلوب صنعه كفاحُ أكثر من جيل واحد، ... هي ثمرة محاولات متعدّدة اشترك فيها: لويس عوض وبدر شاكر السيّاب ونازك الملائكة وعلي باكثير وعبد الوهاب البياتي، الخ».

☐حجازي والعقاد:

■ إن ثائر الأربعينات واصل إبداعه الشعري، والالتزام بموقفه الثوري حتى التسعينات (إقامة ندوة شعرية له في بلدة العباسية، قضاء صور، على مرمى المدفعية الإسرائيلية، تضامناً مع شعب لبنان). وحين اعترض عباس محمود العقاد* على اشتراك بعض الشعراء المجددين في مهرجان الشعر (دمشق) متهماً إيَّاهم بأنَّهم لا يعرفون أصول الشعر العربي، ثار عليه حجازي بحماسة، متطاولاً على «مكانة العقاد» (ديوان حجازي، صص 433 ـ 438). وقال فيه (وفي الشعر):

مِن أيِّ بحرٍ عصيِّ الريحِ تطلبه ... إنْ كنتَ تبكي عليه، نحن نكتبُهُ
يا مَنْ يحدّث في كل الأمور، ولا ... يكاد يُحْسِنُ أمراً، أو يقرّبُهُ
أقولُ فيكَ هجائي، وهو أوله ... وأنتَ آخر مهجوٍ وأنسبُهُ
تعيشُ في عصرنا ضَيْفاً، وتشتمُنا ... ... وفيكَ ضاعَ من التاريخِ مطلبُهُ

هذه هفوة، نقيصة، لا خصيصة لشاعر كبير مثل أحمد عبد المعطي حجازي، فرضتها، ربما، طريقة العقاد في التهديد بالانسحاب من «المجلس الأعلى لرعاية الفنون»، اعتراضاً على التجديد الشعري الذي يشارك فيه حجازي وأبناء عصر «الثوري» العربي! فيما إبداع الشاعر تتكاثر نماذجه. وهنا بعض منها.

I ـ عامي السادس عشر:

■ أصدقائي، نحن قد نغفو قليلاً،
بينما الساعة في الميدان تمضي، ثم نصحو
فإذا الرَّكبُ يمرّ
وإذا نحنُ تغيَّرنا كثيراً، وتركنا الأقبية
وخرجنا، نقطع الميدانَ في كل اتجاه
حيث تسري نشوةُ الدفء بأكتاف العراة
وعدَونا، نحضنُ الأطفالَ في كل طريق، ونناغي كل حلوة
كسكارى، أخذتهم بعضُ نشوة
وبأنشودةِ نَصْر
وبلحنٍ مشرقِ النّبرةِ عانقنا الحياة
وبلغنا عامنا التاسع عَشَرْ. (يناير 1956، ديوان، صص 104 ـ 105)

II ـ الطريق إلى السيدة:

■ . . . لكنني أخشى الترام (القطار)
كل غريب ههنا يخشى الترام!
. . . والناس حولي ساهمون، لا يعرفون بعضَهم:
هذا الكئيب: لعلّه مثلي غريب
أليس يعرف الكلام؟
يقول لي حتى سلام! يا للصديق
يكاد يلعنُ الطريق!
ما وجهته؟ ما قصّته؟ لو كان في جيبي نقودا!
لا. لن أعود. لا لن أعودَ ثانياً بلا نقود. . . يا قاهرة!
يا قباباً متخمات قاعدة. . . يا مئذناتٍ مُلْحِدة
يا كافرة
أنا هنا شيء، كالموتى، كرؤيا عابرة
أجرُّ ساقي المجهَدة

للسيِّدة! للسيِّدة! (ديوان حجازي، صص 116 ـ 118)

III ـ سلَّة ليمون:

سلَّة ليمون، غادرت القريةَ في الفجر
والولد ينادي بالصوت المحزون:
«عشرون بقرش؛ بالقرشِ الواحدِ عشرون»!
سلَّة ليمون، غادرت القريةَ في الفجر
كانت حتى هذا الوقت الملعونْ
خضراءَ، منداةً بالطلّ
سابحةً في أمواج الظلّ
كانتْ في غفوتها الخضراءِ عروسَ الطّيْر
أوّاه! مَنْ روَّعها؟ أي يدٍ جاعَتْ، قطفتها هذا الفجر!
حملتْها في غَبَشِ الإصباح، لشوارعَ مختنقاتٍ، مزدحمات
أقدامٌ لا تتوقَّف، سيّارات!
تمشي بحريق البنزين! مسكين! لا أحد يشمّك يا ليمون!

(ديوان حجازي، صص 125 ـ 126)

IV ـ مطلب صغير:

يقولُ للمساء: «يا أيُّها الحزن الأثيريّ الرحيب!
يا صاحبَ الغريبْ
أنا كلامُ الأرض، هل أنصتَّ لي؟
أنا ملايين العيون، هل نظرتَ لي؟
لي مطلبٌ صغير: أن تصبح الحياةُ عشَّ حبّ
به رغيفٌ واحد، وطفلةٌ ضحوك!» (ديوان حجازي، ص 137).

V ـ مقتلُ صبيّ:

الموتُ في الميدانِ طنَّ/ الصَّمْتُ حطَّ كالكفَنْ
واقبلتْ ذُبابة خضراء/ جاءتْ من المقابر الريفيَّة الحزينة

ولولبَتْ جناحَها على صبيٍ ماتَ في المدينة
فما بكَتْ عليه عين!
الموتُ في الميدانِ طنَّ/ العجلاتُ صفّرتْ، توقّفتْ،
قالوا: ابنُ مَنْ؟ ولم يجبْ أحد
فليس يعرفُ اسمَهُ هنا سواه! يا ولداه!
قِيلَتْ، وغابَ القائلُ الحزينُ/ والتقت العيونُ بالعيون،
ولم يُجبْ أحدْ
فالنَّاسُ في المدائنِ الكُبرى عَدَد
جاء ولد/ ماتَ ولد. (**ديوان حجازي**، صص 143 ـ 144).

VI ـ بغداد والموت:

من قاع حفرتي أُغنِّي يا أوائلَ النَّهار
أحلمُ كالبذور في الثَّرى بُعيد الاخضرار
وكلّما يئستُ من بَعْثي، ومن صدْقِ المدارْ
نَدَّى ثرايَ دمعُ بغدادَ، فعاد الانتظار
. . . بغداد! طفلك القتيلُ، فعاد الانتظار
منتظرٌ أن تكتبي بالفأسِ تاريخ المعاد!
الموتُ ليسَ أنْ توارى في الثَّرى
ولا الحياةُ أن تسير فوقَهُ
الزَّرْعُ يبدأُ الحياةَ في الثَّرى/
ويبدأُ الموتَ إذا ما شقَّهُ
فامنحْ هواكَ للذي يحيا/ واعطِ للتراب ما استباحوا خَنْقَهُ
فلنْ تموتَ يا مسيحُ! إنَّما على الصليب ينتهي من دَقَّهُ!

(**ديوان حجازي**، صص 183 ـ 185)

VII ـ الانتظار:

أنا هنا على الطريق يا حبيبي أنتظر وفي فمي ابتسامةٌ، تموتُ ثم تزدهرْ

العاشقون في الدجى الصافي ذراع في ذراع وكلمةٌ لكلمةٍ، وبسمة بلا انقطاع
إلاّ ذراعي لم يزلْ يهتزُّ، في ليل الضياع وكلمتي أخافُ أن يمضي الصِّبا ولا تُذاع

(ديوان حجازي، ص 195)

VIII ـ صبيّ من بيروت:

في العاشرة، وقلبُهُ تفّاحةٌ خضراء
تنفّستْ على رُبى بيروت
لكنّها اشتاقت لريح القاهرة، وهي تموت!
مَنْ يا تُراه شدَّه من مرقده؟
أيّ خيالٍ جامحٍ، قادَ الصبيّ من يده؟
أعطاهُ للطريق ثائراً وراء الثائرين
أعطاهُ عشراً فوق عشر، صار في العشرين
يملك قلبَ شاعرٍ حزين...
وعندما تأخذهُ الصّدورُ أو تمسحُ العيونُ وجهَه المقرور
يرونه لم يبلغ العشرين/ يرونه في العاشرة!

(ديوان حجازي، صص 213 ـ < 21)

IX ـ موت الهواء:

يا أصدقائي ما لكم لا تسمعون! وما لها شفاهكم تمضغُ قولاً لا يبين
هل مات بيننا الهواءُ؟ أم غاضت الألفاظُ من فمي؟...
يا أصدقائي، حوّلوا عيونكم، إن قلتُ ما لا تفهمون!
عيونكم قيدُ فمي (...) عيونكم يا آخرون!
لو أنّني أفصحتُ عمّا في العيون/ عرّيتُ قوماً من ثيابهم!
لو أنّني جسّدتُها قولاً سحاباتِ الظّنون
لأغلقَ النّاس العيون/ لهول ما يشهدون!

(ديوان حجازي، صص 236 ـ 237

X ـ مجنون وعاقل:

لمن قضى الفنَّانُ أمسياته، يُبدي يُعيد

يسقي الدقيقَ بالحليب/ يرمي على النهد الزبيب

. . . إن لم يكنْ لي عطرها وكفّها البضّ النَّدي

أنا الوحيدُ الطيّب الوفيّ

إن لم يكنْ لي، فلماذا يا تُرى مرت عليّ؟

لتسكبَ الزيتَ على اللهيب! لتوقظ الأسى وتنكأ الجراح!

لو أنَّني سوّاحٌ: تبعتُها!

لو أنَّني ساحر: أوقفتها!

لو أنَّني مجنون: قبّلتُها!

لكنني عاقل/ يا ويلتا/ لكنَّني عاقل!

(ديوان حجازي، صص 240 ـ 241)

والسجنُ ليس دائماً سوراً وباباً من حديد،

فقد يكون واسعاً بلا حدود! ويواصل الشاعر حجازي إخراجنا من هذا السجن الشاسع، فنقع معه في الشعر، السجن الآخر.

قاسم حدّاد (1948 ـ البحرين)
مغامرات التحرُّر بالكتابة

أدب البشارة:

■ من **البحرين**، جاءنا صوتٌ في السبعينات، وطغى عليه موجُ الحروب والآلام، حتى خلناه شاعراً خالياً. هو قاسم حدّاد الذي أطلَّ على لبنان والمشرق العربي بمجموعته الأولى (**البشارة**)، وكأنَّه يقتنص من **خليل حاوي*** نايَهُ الأول (جئتُ إليكم حاملاً بشارة)، أين منهما بشارة الملك إلى مريم، (L'Annonce)؟ لا ريب أنَّ البشارة هي من البِشر، بل هي دعوة صريحة إلى الفرح والاستبشار بالآتي، كما كان حال (الانجيل) باليونانيّة، قبل أن يعطى اسماً لبشائر التلامذة من حواريي السيد المسيح. وحدَه قاسم حدّاد، استطاع من أعماق الخليج، أن يوصلَ صوتاً فريداً، ولوناً جديداً إلى الكتابة العربية المعاصرة، نثراً وشعراً. وبعد كتاب «البشارة» أخرج مع أمين صالح كتاب «**الجواشن**»، وأخيراً، صدر له «**قبر قاسم**»، مقابل «كفرقاسم». فما هي دعوى هذا الكاتب العربي البحريني، المعترض حتى على بشارته، بألم؟

مكابدات الشَّخْص:

■ تطغى على أدب قاسم حدَّاد المعاناة او المكابدة الذاتية. فهو من جيل ثقافي عربي مقهور؛ انطلق من «لَنْ» أنسي الحاج*، وهو يظن ان المستقبل القريب سيلبِّي إرادة النهوض التي راح يحلم بها جيل عربي كامل، عشية الستينات، المرفوعة بالوحدة، والمخفوضة بالنكسة او بالهزيمة.

كان الأمل بالثقافة العربية وبقدرة مبدعيها على تحويل الوقائع العربية من الخليج إلى المحيط، كبيراً، لا يوازيه سوى كبر الألم الذي كان يعانيه العربُ المعاصرون وهم يخوضون أشدَّ معارك التجدّد والبقاء. وكان قاسم حدّاد، كما عرفتْهُ بيروت الثقافية، واحداً من كبار الواعدين إبداعاً. . . وبين انقطاع وانقطاع، كان يعود إلينا من وراء قضبان مكابدته ـ كأنَّما الحرية في مكان آخر، أو كأنَّه هو مقيم جبرياً عند ذاته الحبيسة ـ وكان يسعفنا بواحدٍ من آلامه الجديدة. لم يكن آخرها وأخطرها كتابه «**نقد الأمل**» الذي صدر سنة 1995 عن (دار الكنوز الأدبية ـ بيروت) في 150 صفحة.

وقت للكتابة:

هو وقت لحياة حرّة، يختزنه قاسم حدّاد في عيون أصدقائه من الكتّاب الأدباء، تحايا لكلمات لمّا تكتبْ حتى الغد!

«آه. . . هذه هي الكتابة إذن! الخندقُ الأخير قبل القبر! ما إن يفرغ الجميع من أشغالهم حتى يلتفت الكاتب إلى الشيء المنسي، المُغْفَل، المسكوت عنه، المسكوت عليه، الشيء الأخير، بعد ان يفرغ الجميع من أشغالهم:

القتيلُ من موته
القاتلُ من ضميره
الحربُ من طُهاتها
الجندي من عبثه
الصديقُ من غدره
العدو من صداقته
الشعبُ من ضحاياه
الوطنُ من منفاه

يلتفت الكاتبُ الى الكتابة، ليراها تقترح عليه لا جدواها الفاتنة ومجانيتها القصوى. . .» (**نقد الأمل**، ص 7).

بهذه النكهة الفريدة يبشّرنا قاسم حدّاد بألمه العميق، أنَّ في الخليج العربي لصوتاً آخر، يطلُّ «تحت شهوة موج مكبوت من سواد القلب، حيث زيت الجسد يتفصّد مثل شمعة الناسك، مستغرقاً في وهم المعبد بوصفه لا نهائيّة الكون: **ماذا يمكنُ أنْ يقولَ شخصٌ خارج توّاً من موتٍ ناجز؟**» (م.ن. صص 7 ـ 8).

يتدفّق بوجدانية حادّة من «جسد عربي مغدور»: «جسد تكسَّرت عليه أسلحة الأصدقاء والأعداء معاً، بلا هوادة ولا رأفة... فيما نتمرَّغ في **هذيان روحنا**، الآن، انظروا إلى الهذيان يغوينا بلا جدواه الفاتنة، حيث يزيّن لنا الخروج من الهامش إلى النص، من القراءة إلى الكتابة» (م.ن. ص 10).

«الكتابة هي أنت في لحظة لا يطالها الواقع، ليتنا نخلع الحياة السائبة عن الكتابة، لكي يتسنّى لنا تحقيق أكبر قَدر من البهجة باكتشاف المخيّلة، في حياة محرومة أو فقيرة من الحب والحرية». (**نقد الأمل**، ص 14).

في تفسير البحر... والدّول:

ليس لأدب البحرين أن يُقمرّ بعيداً من مبحره (أو حبره): هذا هو البحر... بحر لا حرية له في السَّفر ولا في الإقامة، لا يسعف السفن لا يحمل الرسائل، وتغرقُ فيه الأسماك... ربّما طاب لنا ان نرى البحر امرأةً تعمل على تأثيث غرفة عرسها وتنتخب لها زوجاً على مَهْل. ولا نكاد نعرف أيُّنا سيكون هذا الشخص صاحب الحظّ الساحر. وعندما نقف كيفما اتفق، في البيت (أو في الحياة) ونطلّ من النافذة (أو من الذاكرة) فسوف يتسنّى لنا ان نرى البحرَ كما يحلو. فالأمرُ لا يتّصل بالبحر لكنّه يتوقّفُ علينا. فربّما كان لنا في البحر أكثرُ مما لنا في اليابسة!» (**نقد الأمل**، ص 25). ومن أسطورة الجبل والريح، إلى الرياح والبحار، إلى الحروف اللاعبة مع بعضها، يولد «**العبء**»، أي **الجسد**، ويتمدّد في المكان، كأنّه هو اللامكان او إمكان الزّمان الوحيد. وينتفضُ الشاعر بمحاولة تحديده على شَفْرةِ الرّوح، في زماننا، المتصل ـ المنفصل، حدّاً حدّاً، لكنّه يصرخ مع سابقيه: ظللت أربع عشرة سنة أُحدّدُ نفسي، فما استطعت تحديدها. فماذا تحدُّدُ يا قاسم؟ يقول عن نفسه في جسده (**نقد الأمل**، ص 30):

ـ «ألهثُ به لكي لا يقع؛ لكنّه يقع، فيستلمه المدرّبون، يتناوبون عليه، وأنا جالس أنظر إليه، وأرثي لهم، يمعنون في تعذيب الجسد النحيل النافر. في نهاية النهار يتعبون، وهو متهالك هناك. يؤلمني عذابه. لكنّه يرمقني بغضب (لا تعبأ بهم)، فلا أعبأ». إنّه جسده، جسد كل المعذّبين والمقهورين في عالمنا حيث صار الحزن «طويل القامة»، وصارت حبّة الأرز ملكةً في أحلام الجوعى الفقراء». منذ البداية حلمت أن أكتب هذا التاريخ. ربّما منذ الطفولة التي كنتُ أجرجرها في قدميّ المغلولتين مثل رقبة الماعز المأخوذ للذّبح... **الموتُ** هو الذي يستحوذ على علاقتي بأشياء التاريخ. **الموتُ** هو الذي يستحوذ على علاقتي بأشياء التاريخ.

الموت الذي كان يأخذ كل تلك الآلاف والملايين من البشر دون أنْ يمنحنا فرصة معرفة الأسماء. الموت ذاته الذي سيأخذ الدول ايضاً وبلا هوادة». (**نقد الأمل**، صص 40 ـ 41).

بيروت 1993:

■ «مثلما يذهب الشخص إلى أحلامه المغدورة، ذهبتُ إلى بيروت في نيسان 1993. فبيروت ليست مدينة عابرة، إنَّها الكيان المتصل بتجربة الإنسان العربي المعاصر، من حيث هو توقٌ مكبوت لشتى أنواع الحريّات التي يصادرها الواقع العربي. ولذلك فإنَّ الأحلام التي كان العربي يغامر بالتعلق بها، ويعاني العسف في بلاده عقاباً على تداولها، غالباً ما يجدُ نفسه مشرّداً، مطارداً على أطراف العواصم في خريطة العرب، ولا يُصادف مكاناً يرأف به سوى بيروت، وبيروت ليست مكاناً عابراً». (**نقد الأمل**، ص 51). انها التجربة العابرة للأجيال، ففي كل وقت، إذا لم تذهب إلى بيروت، كأنَّك لم تذهب إلى مكان. (م.ن ص 53).

النّقد إبداع مضاعف:

عنده «النقد فعل إبداع مضاعف»؛ والإبداع الحدَّادي متّصل في الشاغل الأدبي بالحالم الشعري. هو شاعر وحالم شعر آخر في آن. يخرج دوماً من قوقعة جسده إلى لحم شعره، منتقداً حتى ما كان وما سيكون فيه أقلّ حرية مما يحبّ: «النقد نزوع نحو تجاوز العقلاني لمحاورة القلب في الكائن». «ما نذهبُ إليه إذن هو ذلك البعد الشعري الذي ظلَّ نقدُنا الأدبي يفرِّط فيه ويتردّد في التعامل مع جمالياته». (**نقد الأمل**، ص 67).

كلمات الليل اليافع:

يقول قاسم حداد بأملٍ في جزيرة الوجع:

■ لسنا جزيرةً، إلاّ لمن يرى إلينا من البحر.

■ الخمرة في نصف القدح، نصفه الآخر لم يكن فارغاً، كان في النشوة.

■ أن تكتبَ هو أنْ تتنفّسَ هواءً غيرَ مستعمل.

■ كان يحصي الأصدقاء على أصابع يده، فيما بعد، رأيتُ كَفّهُ بلا أصابع.

■ صليلُ قيودي يملأ المكان. أنا الذي أزعم الحرية.

استعدّوا: الماضي قادم (م.ن صص 134 ـ 141).

أملُ الناقد؟

يتساءل قاسم حدّاد:

«لكن، كيف اترجم نفسي. مثل ذئب يمدح اليأسَ
ويهجو الأمل؟
مسألة ترتجف ازاءها فرائص الغريب!
■ مرَّة قال الذئب الغريب، كمن ينتحب أمام جثّته:
«ثمّة شمْسٌ ليست لنا مرصودة للشّرْق»
ومرَّة قال الذئب الغريب، كمن يرى نعشه رأيَ العين:
«أتذكّر المستقبلَ قَبْراً قَبْراً»
ومرَّة قال:
«المتفائل يفقد الأمل،
لكنْ ما الذي يفقده اليائس؟» (م.ن. ص 147).

وهنا في فضاء مسحور، يتحاجز فيه الحبّ والنحيب، يطوف قاسم حدَّاد، بمكابداته الشخصية، حراً في ألمه، أكثر من أي حرّ آخر. إنَّها مغامرة التحرُّر بالكتابة.

له:

1970: البشارة
1980: القيامة
1991: عزلة الملكات
1996: أخبار مجنون ليلى
1999: قبر قاسم

أنتِ،
نارٌ تُمسِكُ بالنّار
خضراءُ، تنقلك الموسيقى لجنّةِ المنتهى
بين نشاط اليقظة وريبة الشخص...

وأنتِ في نيزكِ الشك
جليدٌ يتبلَّرُ ويتقصّفُ ويذوب
نمورٌ تصحو وأجنحةٌ تتناسل
وشَجَرٌ يذهبُ في النّوم.
خضراءُ، خضراءُ ومفعمة باللهب
ترتعشينَ مثل ناسك يلهَجُ
وتنفصلُ منكِ الأطرافُ
يضيق بك المقعد والبهو
تضيق بكِ الغرفة والبيتُ والمكانُ
يصيرُ الفضاءُ قميصاً يتهتّكُ
وأنتِ في جسدٍ يُجَنُّ
وليس لكِ سلطانٌ عليه
يثجُّ في أحداقكِ الجَمْرُ [...]
نارٌ تُمسكُ بالنّار
تطيشُ بكِ الأخلاطُ والعناصرُ ذاهبةً،
تصرخ منكِ امرأةٌ في ذروتها.

علي حرب (1941 ـ البابليّة)
النّقد والكتابة النّاقدة

☐ فيلسوف «الانتقاء»:

■ سنة 1941، وُلِدَ علي حرب في بلدة البابليّة (جنوب لبنان)، درسَ الفلسفة، ودرّسها في التعليم الثانوي، حتى ضاق عنهُ «صفُّ الفلسفة»، فتذمّر من مهنة الأستاذ، فضاعفها بمهنة الكاتب. لكأنّه وجد نفسه بين أساتذة وتلامذة، في مدينة بيروت التي عشقها، فصمّم على نقل «الفلسفة» من الصف المُغلق (الآكادموس الحديث) إلى صفحات الصحف والمجلاّت، التي تناول من خلالها أفكاراً ونصوصاً ورجالاً، في كل مجال، تشدُّهم ـ برأيه ـ الأمّ الفلسفيّة، التي راحت تأكل أولادها (أو نصوصها) من شتى الآفاق. يوصف علي حرب بأنّه فيلسوف «الانتقاء»، على الرغم من تصريحه بأنّه كاتب/ مفكر/ مثقف/ ، ناقد/ فيلسوف/ متفلسف. ويصفه آخرون بأنّه «نبيّ مثقّفين»، تعامل مع بعضهم كأنّهم تلاميذه، ومع نصوصهم كأنّها مسابقات تبحث عن علامات (قيم ورموز)، وتعامل مع أقلّهم أو أجلّهم كأنّهم أساتذة استفاد منهم، وتعلّم. وفي كل حال، تعلّم الدّقة والوضوح من مهنة التدريس، وهو إنْ شابَ شِعْرُه، وبُحَّ صوتُه، لم ينخفضْ قلمُه أو يتوانَ فكرُه. لم يتمكن ان يتعامل مع الآخرين من كتّاب عصره، بموضوعية علمية، كزملاء إبداع؛ فتحاشى بعضهم، لاسيما من المقلب الفلسفي الماركسي، والايديولوجي العربي او الديني، وآثر الغوص في مفردات المفاهيم وفي تدوير زوايا معانيها، والتفلسف بانتقاء في فضاءٍ حربيّ، متعالٍ. على هذا تشهد المقالاتُ التي دبّجها، مدى العقدين الأخيرين، وسعى على غرار آخرين ـ أبرزهم وضّاح

شرارة*، فيما يراها آخرون بأنَّها مجموعة خواطر وآراء، عيبها الأكبر أنَّها لا تقف على أرض نظرية، صلبة، واحدة، ومرسلة إلى آخرين في مواقع أخرى. ما حدثَ لعليّ حرب في معركة الكتب جعله ناقداً فلسفياً وأدبياً وابستمولوجياً من الطراز الأول، الجدير بكل احترام العقل للعقل؛ وعادَ عليه بصداقات معرفيّة، وسجالات عقلانية، هي أيضاً من أسباب إثراءِ النهضة الثقافية العربية الراهنة. إلاَّ أنَّ علي حرب وهو ينسحب، يومياً، من الانتماء للجماعات العائلية او الطائفية، الطبقية او القومية، كان يستعيد أناهُ المفكّر (الكوجيتو) على إيقاع (أداة التحويل: **إذَن**، وهي من إذ (إذن/ إذاً)، إذٍ (يومَئِذٍ) التي تربط الأنا بالوجود، حَيّاً ومفكّراً، فيما يلهو آخرون بهذه (الإذن) كأنَّها أداة نصب، أو أداة صوتيّة). فالتحويل الذي عناه علي حرب هو الانتقال من صورة إلى صورة. ومن هنا كان تجاهله لكثيرين من معاصريه، رافعاً بينهم وبينه «حجاب المواربة» و«الانتقائية»، وكان تمجيده للأجلّ منهم (مع انتقاد)، وقسوة أستاذية على أساتذة آخرين، وتحويلهم إلى «تلامذة»، كما فعل مع الدكتور طه عبد الرحمن*، بصدد كتابه الخاص بفقه الفلسفة/ باب الترجمة. وفاتَ علي حرب ان الفلسفة التي يمجّدها في مغامراته الانتقائية (أو الحرّة)، تسمَّى في بلاد الحجاز (فقهاً) لا غير، وفي بلاد (الجماهيرية) فقهاً وشريعة؛ وأنَّ طه عبد الرحمن رغب، دون ان يدري ربما، في زواج جديد بين فعل (فقهَ) القرءآني وفعل (فلسفَ) اليوناني، على قاعدة النص اللاتيني لديكارت، الذي تجاهله حرب وهو يحاكم تلميذه (عبد الرحمن)، على قاعدة الترجمة الفرنسية لكوجيتو ديكارت، فأساء لنفسه وللفلسفة ولعبد الرحمن معاً. هذا وجه من وجوه فيلسوف الانتقاء العربي المعاصر، الذي «ينطنط» بين «غُرَف» المدرسة الثقافية في الصحف والمجلاّت، متباهياً بأنَّ هويّته الجديدة هي «اللاهوية» أو «نخبة الأوهام»!

□ المعرِّب والكاتب:

لم يذهب علي حرب بعيداً في لعبة التعريب. قام بتمرينين في هذا المجال: **أصل العنف والدولة** (لبيار كلاستر ومارسيل غوشيه، بيروت/ دار الحداثة، 1985)؛ **ومنطق العالم الحيّ** (لفرانسوا جاكوب، بيروت/ مركز الإنماء القومي، 1989؛ وخاض في محاولاتٍ أخرى ولم يتابعها، عنوةً. إلاَّ ان التعريب يملأ معظم مقالاته، مباشرة او مداورة، من الفرنسية بنحو خاص، وباعجاب لا يخفيه، ولا يمنعه من أن يكون في الكتابة استاذاً وتلميذاً في آن، حتى وإنْ تعامل مع

موضوعه بنقدٍ جارحٍ، قلَّماً يعرف مَدْحاً. هو حقاً، **مفكّر**، الصفة الأرفع للكاتب والمتفلسف. فليسَ كل كتابة تُحيل إلى التفكّر، أو **التفاكر**. علي حرب محاور فكري من الطراز الرفيع، ولو في مرآة ذاته أو عقله، غالباً، كما يتجلّى لنا ذلك من منهجه الثنوي او الثنائي، حيث يسعى في كل تحويل إلى إحلال **منطق التفاكر** أو التعارف الدلالي، محلَّ **منطق التناكر** او التجاهل (أو نهب فكر الآخر باجتيافه) الذي يراه سبباً من أسباب سقوط الفكر العربي المعاصر في لعبة مقارعة أوهام بأوهام! حرية الإنسان في وجوده هي جوهر خياره الفلسفي الانساني الأخير، ومنها حريته في عقله وفي جسده وفي متعته، الخ. وما الأشكال التفكيكية سوى طرائق ذكيّة **لإضفاء المعنى على اللامعني** أينما وجد. ويُخطىء مَن يظنّ أنَّ علي حرب من فلاسفة الحيلة (او الميكانيك) الذين يفكّكون الآلة (أو السيّارة الفكرية) ولا يُحسنون تركيبها بنحو آخر، أفضل أو أجدى، في منظوره، على الأقل.

هو مفكِّرٌ غوّاصٌ «يُعنى بالاشتغال على النصوص ونقدها»، وفي النصوص أعلام وأفكار؛ ونقد النصوص يعني الإضافة إليها. هذا ما شغله بالذات منذ مجموعة مقالاته الأولى (**التأويل والحقيقة** (دار التنوير، 1985) حيث يستخلص القارىء الساذج ان الكاتب يضع الحقيقة هَدَفاً للتأويل، وإنْ كان التأويل بذاته هو من حِيَل العقل الذي يلعب بالشيء، او يهمس من وراء ظهره لنقضه او للقيام مقامه... فهل هذه هي الحقيقة التي عناها هذا الكاتب المحارب بلا هوادة؟ في العام نفسه، أصدر كتاباً عن دار الحداثة (بيروت/ 1985) لا يدلّ عنوانه على شيء (**مداخلات**)، كأنّك تقول (بيوت) ولا تزعم انها (البابلية) او (شيء من بابل، مثلاً)؟ وواصل ثنائيّاته: **الحب والفناء** (دار المناهل، 1990)، **لعبة المعنى** (المركز الثقافي العربي، 1991)؛ **النص والحقيقة**، في جزئين (**نقد النص**؛ **نقد الحقيقة** (م.ت.ع. 1991)، وفيه: «... نحن نكوّن **سلطة** عبر نصوصنا وخطاباتنا. وهذه السلطة تُمارس في النهاية على مَنْ يوجَّه إليه الخطاب، أي على **القارىء**(...) والمعارك الأدبية او الفكرية إنَّما هي صراع على السيطرة او النفوذ او من أجل انتزاع المرجعية...» (**نقد النص**، ص 268). وفي المصدر نفسه (ص 191) ينتقد «رسولية المثقف»، معلم الحقيقة...» هذه الرسولية هي تعبير عن مركزية الانسان عموماً، وتجسيد لنرجسية المثقّف خصوصاً». أما **نقد الحقيقة** فهو، بنظره، يجعل الحقيقة: «أقل حقيقةً»، لأنّه يزعزع الثقة بالمفهوم اللاهوتي **للحقيقة**، لصالح **الحقائق المفردة**. فلا توجد حقيقة مع أل التعريف وبالخط العريض او الحرف الكبير. وإنّما توجد أحداث ووقائع تقابلها خطابات ونصوص.

وأمّا الحقيقة فهي في منزلةٍ بين المنزلتين. **إنّها فجوة يتعذّر ردمها**، ومسافة يصعب اجتيازها، أياً كانت المجازات والاستعارات» (**نقد الحقيقة، ص 3**).

■ سنة 1994، نشر علي حرب (عن دار الطليعة)، مجموعة **«مقاربات نقدية وسجالية»**، تحت عنوان: **«أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر»**، ركّبها في أبواب لاحقة (أنطولوجيا النص، الفلسفة وإشكالاتها، أسئلة الحقيقة والواقع؛ لبنانيات، سجالات، قضايا الحوار). فهو، بخلاف مؤلفي الكتب الكلاسيكية، يضع المقالات، ثم يجمعها في (كتاب)، كما رأينا نموذجه أعلاه، ومثاله، نقده للغزالي على طعنه في الفلاسفة لأنّهم كانوا روحانيين أكثر من اللازم، فلامهم على زندقتهم (أي على علمهم ومعرفتهم): «والحال، فإنّ **الغزالي**، أبرز متكلم ظهر في الملّة الإسلامية، كفَّر الفلاسفة، لأنّهم تأوّلوا بعث الأجساد وعلى نحوٍ يؤدي إلى إنكار اللذات الجسمانيّة، مستنداً إلى النص القرءآني حيث العالم الآخر هو عالم حسّي في المقام الأول» (**أسئلة الحقيقة**، ص 38 وما بعدها).

■ عن المركز الثقافي العربي، نشر **«نقد المثقف»** أو **أوهام النخبة** (بيروت، 1996) (وذلك بعد صدور **الممنوع والممتنع**، عن المركز نفسه، سنة 1995)، وعن دار الكنوز الأدبية نشر **«خطاب الهوية»** (سيرة فكرية، بيروت 1996). **ويبقى أوهام النخبة هو كتابه الأبرز الذي استثار اهتماماً وسجالاً، طالما كان يسمى حرب وراءهما**، من خلال **«استفزازته» المتواصلة للأفكار المتداولة: «هذا النَّقد للمثقّف يدور، في مجمله، على العوائق الأساسية التي تُمسك بخناق المثقفين، وتمنع المفكّرين من تجديد عالم المفهوم، بأداةٍ من أدواته الفعّالة (...) والعوائق... تتجسّد في أوهام خمسة: الأول هو الوهم الثقافي** (ويرتبط بمفهوم **النخبة**)، والثاني هو **الوهم الأيديولوجي** (ويرتبط بمفهوم **الحرية**)، والثالث هو **الوهم الإناسيّ** (ويرتبط بمفهوم **الهويّة**)، والرابع هو **الماورائي** (ويرتبط بمفهوم **المطابقة**)، والخامس هو **الوهم الحداثي** (ويرتبط بمفهوم التنوير)» (**أوهام النخبة**، ص 9). أمّا **المثقّف** فهو «مَنْ تشغله قضيّة الحقوق والحريّات، أو تهمّه **سياسة الحقيقة** (...). بهذا المعنى، **فالمثقّف هو الوجه الآخر للسياسي**، والمشروع البديل عنه». (م.ن. ص 20).

■ في مواجهة **مسألتي روجيه غارودي القادم من الاسلام إلى (الاستلاب)، ونصر حامد ابو زيد*** الذي حاربه البعض باسم مفهوم ملتبس للإسلام، وتابع معركة التكفير ضد التفكير، البادئة، مطلع القرن، ضد طه حسين وعلي عبد الرازق وآخرين، وضع علي حرب مجموعة مقالاته في كتاب جديد، بعنوان: « **الاستلاب**

والارتداد» (م.ت.ع. بيروت، 1997)، ويكشف القناع عن حقيقة عدم التسامح الذي تمارسه «الحركات الإسلامية» في مصر والجزائر وفي كل مكان: «فالإسلام الفقهي والعقائدي لا يُمارس إلاً على نحو ما نشهده ونرفضه، ما لم يجر إلغاء قاعدة الارتداد ومبدأ الحِسبة، لكي تطبّق قاعدة: لا إكراه في الدين، ولا رقابة على حرية البحث والتفكير...». (**الاستلاب**، ص 56).

■ سنة 1997، نشر علي حرب (دار الكنوز الأدبية، بيروت)، كتاباً بعنوان: «**الفكر والحَدَث**»، أتبعه سنة 1998 (م.ت.ع.) بكتاب ضخم، هو الأضخم بين كتبه، حتى الآن: **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**. وهذه «عبارة مستحدثة ومقولة جديدة»، كما يقول: «**هو خبرة بالوجود** واندراج في العالم أو علاقة مع الواقع، بقدر ما هو علاقة باللغة وصناعة للذات وإنتاج للحقيقة (...). من هنا يتغذّى المفهوم مما يحاول ان يفهمه، أي مما هو غير مفهوم، او مما ينبغي تصييره قابلاً للفهم، وذلك بالانفتاح المستمر للفكر على **أحدية الذات وفرادة اللغة**، او كثافة **التجربة** وطيّات **الحس**، أو على **كيمياء المخيَّلة** وتقلّبات **المعنى**، أو على سيلان الأفكار وسديم الأشياء». (**الماهية والعلاقة**، ص 7). لكن إلى أين؟ إلى النشاط الفلسفي، وهو «نشاط عقلي، مفهومي، يرمي إلى التحرّر، من عبادة الأصول، وإلى تخليص الخطاب البشري من أبعاده السحرية أو الأسطورية او القدسية» (م.ن. ص 155). ولو تابعنا التفلسف، ثم إلى أين؟ لكان علينا انتظار كتب جديدة من علي حرب، الذي ما زال في ذروة تفكيره! سنة 1999 صدر له كتاب «**حديث النهايات**» (المركز الثقافي العربي).

راشد حسين (1936 ـ 1980)
الواقعي الغنائي الثّوري

■ سنة 1936، وُلِدَ راشد حسين في قرية مصمص (الجليل ـ فلسطين)؛ عمل في التدريس إلى أنْ طردته سلطاتُ الإحتلال الصهيوني؛ ثم عمل محرّراً في صحيفة «الفجر» التي أُوقفت عن الصدور سنة 1962. شارك في تأسيس «منظمة الأرض» داخل فلسطين المحتلة. غادر فلسطين إلى نيويورك حيث عمل في مكتب منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف.)؛ ثم انتقل منها إلى دمشق حيث شارك في تأسيس «مؤسسة الأرض للدراسات الفلسطينية»، وفي نشرتها (الأرض)، كما عمل مشرفاً على القسم العِبْري في الإذاعة السورية (خلال حرب أكتوبر 1973). غادرها إلى نيويورك ثانية حيث استشهد في حريق مُريب سنة 1980. ترجم عدة كتب من العبرية إلى العربية، وبالعكس. له:

■ مع الفجر، منشورات دار العودة (1982، ضمن ديوان راشد حسين). هي مجموعة أشعار قدَّم لنشرها للمرة الأولى في 28/ 4/ 1957، بوصفها قصائد هادفة: «لعلها توقظهم»!

■ أنا الأرض، لا تحرميني المطر، وضع عنوانها وقدَّم لها عز الدين المناصرة (دار العودة، 1983).

■ قصائد فلسطينية، دار العودة، بيروت 1982.

■ صواريخ، وضعها الشاعر في مصمص/ أم الفحم (سنة 1958) وصدرت عن دار العودة (1982).

هنا نماذج من شعره الواقعي «الغنائي/ الثّوري، لعلّها تُحَفِّز على درسه، بعد

ما جعل الصواريخ خضراء «تصنع الحب» وبيضاء (تنبت الأمل) وحمراء (تمجّد الكفاح من أجل الحياة)!



I ـ أزهارٌ من جهنّم:

في الخيام السّود، في الأغلال، في ظلّ جهنّمْ
سجنوا شعبي وأوصوه بألاّ يتكلّم
هدّدوه بسياط الجُنْدِ، بالموتِ المحتَّم
أو بقطع اللقمة النتنةِ، إنْ يَوماً تألَّمْ
ومضوا عنه وقالوا: عِشْ سعيداً في جهنَّم

(ديوان راشد حسين، مع الفجر، ص 11)

II ـ في الخيمة الصفراء:

وأظلُّ أسهرُ مع خيالات الشقاءِ إلى الصباحْ
ويهمهمُ الشيخ الكئيبُ يقولُ: حيّ على الفلاح
فأقول ميؤوساً: لقد ضحكَ الفلاحُ على الصلاحْ!

(م.ن. ص 17 ـ 18)

III ـ إلى ابن عمّي في الأردن:

القريةُ العزلاءُ، يا ابنَ العمِ، تُقرئُكَ السَّلام
وبيوتُها الوسنى تُحيِّي بنتَ عمّتها، الخيام
والحقلَ والليمونةَ الخضراءَ في كَنَفِ الظَّلام
يتحدَّثان عن المحبّةِ والأخوّة والسَّلام
ويثرثرانِ كأخرسين، ويصرخانِ بلا كلام [...]
وجماعةُ العمّاتِ والخالاتِ يذرفنَ الدّموع
ويخفنَ أنْ تعرى وأن يَبْلى حذاؤكَ أو تجوع
وأخوكَ أحمدُ لم يزلْ ما بينَ آلافِ الجموع
يمشي، يفتّشُ عن رغيفِ الخبزِ في سوق الدّموع

وأبــوكَ، لا تــحــزَنْ، أبــوك مــضــى وغــابَ، لا رجــوع

(م.ن. ص 21 ـ 23)

IV ـ نبيُّ الحبّ:

هــبــي أنّــي نَــبــيُّ الــحــبّ، فــي حــبّــك لا أُشــرِكُ
وأنّــي كــنــتُ فــي مــكّــةَ أروي الــسّــحــرَ عــنْ ســحــرِك
وأنَّ الــمــســجــدَ الأقــصــى أقــيــمَ عــلــى ربــى صــدرِك
فــمــا لــعــجــيــبــةِ الاســراءِ لا تــأتــي عــلــى فــكــرِك؟

V ـ عكّا والبحر:

حــلــمُ الــرّعــاةِ ورقــصــة الــريــحــان والأرض الــنــديّــه
وســنــابــل الــقــمــح الــخــجــولــة فــي مــلاءتــهــا الــبــهــيَّــه
ورحــيــقُ أزهــاري، وأحــلام الــشــبــاب الــعــســجــديَّــه
هــي كــلُّ مــا عــنــدي، فــهــل تــرضــى بــهــا عــكّــا هــديَّــه؟

VI ـ رثاء:

صدِّقْ، تعبتُ من الرّثاء
ماذا تريدُ، الآنَ، أرثي
الخيولَ أم الشياهَ أم الرثاء؟
صدّق تعبتُ من الرّثاء

(ديوان: أنا الأرض، ص 27)

VII ـ بدون جواز سفر:

بدون جواز سفر
ولدتُ/ كبرتُ/ رأيت بلادي تصيرُ سجونا

(م.ن. ص 30)

VIII ـ الدرس قبل الأخير:

بعد يومٍ دخل الصفَّ المعلم
جاءَ فرحانَ وسريّاً كعطر البرتقال

كان في سبعينه طفلاً، فحيَّاها وقالْ:
«وضعوا عدنانَ في السجن».
أعربيها يا صبايا
واعربوها يا رجال!
ففرحنا.. وبكينا... وهتفنا...
عدنان... فاعل
السجن... مفعول به
وحرقنا النَّحوَ والصَّرْفَ وأغلالَ القواعد
وتحوّلنا نضالْ.

(م.ن. صص 42 ـ 43)

IX ـ ساعة القدس:

كانت الساعةُ في القدس: قتيلاً وجريحاً ودقيقه
كانت الساعة طفلاً، سرق النابالمُ رجليه
ولما ظلَّ يمشي، سرقوا حتى طريقه
كانت الساعةُ صِفْراً عربياً،
كانت الساعة ميلادَ الحقيقة!

(م.ن. ص 44)

X ـ الطفل:

ليتَ أهلي يلدون الطفلَ طفلا
ثم لا يرمون في عينيهِ وحلا
علَّه يزهرُ في أرضِ بلادي
جيلُ فرسانٍ، جديدٌ في بلادي
يلدُ الأطفالُ أطفالاً صغارا
ثم يغدون رجالاً، يملأونَ الليلَ نارا
علّني ألمح من حولي نسورا

لا عصافيرَ يقلِّدن النسورا

(م. ن. قصائد فلسطينيَّة، ص 60)

XI ـ لومومبا:

ساعي بريدٍ، كان يتركُ ثورةً أنَّى ذَهَبْ
نسخَ التمرّد من جبين الشمس، من جرح الغَضَبْ
وضع الرسالة في يمين بلاده، ثم انسحبْ

وبلادُه أُميّةٌ... ما عُلِّمتْ   في السجن.. إلاَّ أنْ تطيع أوامرا
فتحَتْ، ولم تقرأ، خطابَ رسولها   وإذا الفواصل يستحلنَ خناجرا
حرية الإنسان تقرأ نفسَها   وتعلّمُ الأُمّيُّ أنْ يتآمّرا...

(ديوان راشد، قصائد فلسطينية، ص 88)

XII ـ السجن:

قالتْ: «أخافُ عليكَ السجنُ» قلتُ لها:
«من أجل شعبي، ظلام السجن يُلْتَحَفُ
لو يقصرونَ الذي في السجنِ منْ غُرَفٍ
على اللصوصِ، لهدَّتْ نَفْسَها الغُرَفُ
لكنْ لها أملٌ أنْ يُستضافَ بها...
حُرٌّ، فيعبِقُ في أنحائها الشَّرَفُ
... قالتْ: «حلمتُ بطفلٍ لا أريدُ له
أباً سجيناً، فقلتُ: الحلمُ يعتكفُ
أتحملين بطفلٍ قلبُ والدهِ...
عَبْدٌ؟ أعيذُكِ من عبْدٍ لهُ خَلَفُ!»

(ديوان، قصائد فلسطينية، صص 148 ـ 149)

XIII ـ مُدُنٌ...

هنا مُدُنٌ تعربد بالملاهي   وفوق صدورنا الرقصُ العجابْ
تنعّمْ سيِّدي واشربْ وعربدْ   فمن دمنا طعامُك والشرابْ
ومنْ يأتيك بالسفهاءِ جندٌ   ومُرْ نُقْتَل فتبتسمُ الحرابْ
وشأ دَرْباً فتفرشه قلوباً   وسرْ تُحنى لمقدمِكَ الرّقابْ

... «خيامُ اللاجئين قصورُ أهلي   سيرسلُ من هناك لكَ الحسابْ»

(ديوان راشد، صواريخ، ص 12)

XIV ـ اللاجىء:

الله أصبحَ لاجئاً يا سيِّدي
صادرْ، إذنْ، حتى فراشَ المسجدِ
وبعْ الكنيسةَ فهي من أملاكِهِ
وبعِ المؤذنَ في المزادِ الأسودِ
واطفىء ذبالاتِ النّجوم فإنَّها
ستضيءُ دربَ التائهِ المتشرِّدِ
حتى يتامانا أبوهم «غائبٌ»
صادرْ يتامانا، إذنْ، يا سيِّدي
لا تعتذِرْ مَنْ قالَ إنَّكَ ظالم!
لا تنفعل! مَنْ قالَ إنَّكَ معتدي
حرَّرت حتى السائماتِ غداةَ أنْ
أعطيتَ «ابراهامَ» حقلَ «مُحَمَّدِ»
فالخيلُ في قممِ الجبالِ طليقةٌ...
والثّورُ يستشفي أمام المذودِ
فالعدلُ أنتَ، وكل طاغ يشتهي
لصباحِ عَدْلِكَ، أن يكونَ بلا غدِ...
ولكم نُفيتُ! فقيلَ: أشرفُ حاكم
ولكم سُجِنْتَ! فقيلَ: أعدلُ سيِّدُ
... لا تنفعلْ هذا الكلامُ بلا فم!
لا تنذعرْ! هذا الكّلامُ بلا يدِ
من أينَ هذي الأرض؟ إنَّ ترابها   نارٌ، فكيف حملتَ نارَ الموقدِ؟
من أينَ هذا القمح؟ كيف سرقته   وبذوره من دمعنا المتجمّدِ؟
أنا لو عصرتُ رغيفَ خبزِكَ في يدي   لرأيتُ منه دمي يسيلُ على يدي!

(ديوان راشد حسين، صواريخ، صص 128 ـ 132)

طه حسين (1889 ـ 1973):
ذوقُنا الأدبيّ لم يتجدّد

☐ مؤسِّس نهضات ثقافية:

■ ينهضُ وحيداً من مغاغة، في مصر العليا أو الصعيد المصري، ويفقد بصرَه طفلاً كما يروي في «الأيام». قرءآني الاسم، والتنشئة، أزهري التربية، حداثويّ التوجه. طه حسين، عالم فكري قائم بذاته، مثل كل حياة حقيقية. هو غاية ذاته، ولا يموتُ في الحياة، إلاّ لعطاءٍ وفير، كانت تُشفقُ منه أُمّه، وأبوه يعاصره ويصابيه، فتىً أديباً ناقداً، يرى بعينيه المطفأتينِ روحَ عصره، ويقود هؤلاء الموسومين بأنّهم «عميانُ القلوب، مفتّحو العيون»، على نحو لم يسبقه إليه، لا الجاحظ، ولا أبو العلاء المعرّي. هذا الأزهري الجامعي الأوروبي، الحداثوي، هو مؤسِّس نهضات ثقافية، وهيئات جامعية وآكاديمية وحامل مسؤوليات جسام: سنة 1942، أسَّس جامعة الاسكندرية وأدارها بنفسه؛ وفي سنة 1950 تولّى وزارة المعارف: وما لبث ان أسَّس أيضاً جامعة عين شمس وسعى مجاهداً لإقرار مجانية التعليم في مصر، حتى تنهض، عروساً على متوسط العلم والعالم. وحين قام الظلاميّون ضده، وتناولوه من زاوية وجعه البَصَري، كاد يضعفُ ويستقيل من وزارة المعارف، وكان يومذاك وفد أدبي برئاسة أمين رشيد نخلة* (1904 ـ 1976) في زيارة للقاهرة، فعلم بحالة عميد الأدب العربي، وسعى لسؤال خاطره، وهناكَ في ديوان الوزير وقف أحدهم خاطباً بلسان الوفد:

«وحياتك يا طهَ حسينْ   الله أعطاني عينَيْن
عَيْن وحدي بتكفيني   خذْلك عينْ، وخلّي عينْ!»

عندها عزم طه حسين، وهو يطفح بِشْراً، على عدم الاستقالة، والمثابرة حتى النهاية في مشروعه التربوي والأدبي والثقافي. فهذا الرّجل الكبير، المصري العربي العالمي، مقرؤ ومفهوم، حتى إنّ كتابه «**الأيام**» صار من أُمّات المصادر الأدبية العالمية في عصرنا، وفيه سجل حياته، مقابل سجلّ معاصره توفيق الحكيم* (**يوميّات نائب في الأرياف**). أي وكيل نيابة (Intendant).

■ له من المؤلفات والمعرَّبات ما يضيق عنه الكلامُ في هذا المجال الضيّق. عاش 84 عاماً مع «المرأة التي أبصر بعينيها»، كما يقول في «الأيام»، وإلى جانبه مؤنس طه حسين. توفي سنة 1973.

1 ـ الأيام:

هو أجمل كتبه الأدبية، لغة وأسلوباً ومضموناً. يقع في ثلاثة أجزاء: وقد صدر في مجلد واحد، ضمن **أعماله الكاملة** (16 مجلداً عن دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ومنها قوله (ص 598):

«ولم يُنفقِ الفتى وصاحبتُه صيفَهما ذاك فيما تعوَّدَ الفتيان المحبّونَ ان ينفقوا فيه أيام حبّهم الأولى من تلك الحياة الهائمة الناعمة التي تخلص من المشقّة وتتخفّفُ من الجهد، وتفرغ لرضى النفوس وغبطة القلوب والذهاب مع الخيال الهائم في كل مذهب... وما أكثر ما ذكر الفتى أشهُرَ الصيفِ تلك في أقصى الجنوب الفرنسي، وما جاء بعدها من الشهور في باريس، فرضيَ عن صاحبته وعن نفسه رضىً لا تشوبُه شائبةٌ من سُخْطٍ أو إنكارٍ.

وانظرْ إلى فتاةٍ وفتىً في أوّل عهدهما بالخطبة ينفقان أكثر النهار في درس اللاتينية حين يصبحان، وفي قراءة الترجمة الفرنسية لمقدّمة **ابن خلدون** حين يرتفع الضحى... لا ينصرفانِ عن القراءة إلاَّ ريثما يخرجان للتروّضِ خارج القرية التي يعيشان فيها». (ص 599). هكذا يروي قصة **سوزان**، المرأة الفرنسية التي أحبّها وأحبّته، فأبصر بعينيها كل شيء، وأنجب أولاداً وكتباً، وأذاع شهرةً وصيْتاً لا يضاهيهما إشهارٌ معاصِر آخر.

2 ـ حديث الأربعاء:

صدر سنة 1980 في مجلد واحد، وهو أصلاً يقع في ثلاثة أجزاء (قوامها 813 صفحة) تناول فيه الدكتور طه حسين وجوهَ الأدب التي قرأها، من شاعر جاهلي حتى إيليا أبي ماضي: إلى موضوعات نقدية أدبية، أمتعها موضوعة «نزاهة

الأدب» (م.ن. ص 804)؛ قضية **«نزاهة الأدب»** لا يدري المؤلّفُ لمَن يرفعها، مقابل المطالبة بنزاهة الحكم السياسي في مصر، فيقول: «وقد يجوز أن ترفع القضيّة إلى الفن، إن كان الفنُّ قاضياً، برغم إلحاحي أنا في أنَّ الفنَّ لا يصلح للقضاءِ، ولا يقدر عليه، لأنَّ القاضي يجب أن يعقل، وليس للفنّ عقل؛ ولأنَّ القاضي يجب ان يريد، وليس للفنّ إرادة؛ ولأنَّ القاضي يجب ان ينطق، وليس للفنّ لسان».

3 ـ على هامش السّيرة:

صدر سنة 1985 في مجلد واحد (وهو أصلاً ثلاثة أجزاء، 565 صفحة)، وفيه استدراكات لأحداث في حياة النبيّ العربي (ﷺ)، وتبريز لمواقف ومواقع تجعل من الإسلام ما يحبُّ الكاتب أن يكون عليه، صراطيّاً، قويماً، **دين القيّمة**، بلا شوائب، ولكن بألوان متنوعة ذات غاية واحدة: **«تحدَّث ابن سعد** عن الواقدي في إسناده، **قال**: لما أُصيبَ زيد بن حارثة، أتاهم النبيّ (ﷺ). **قال: فجهشتْ** بنتُ زيد في وجه رسول الله (ﷺ)، فبكى رسول الله (ﷺ) حتى انتحب. **فقال** له سعد بن عُبادة: يا رسول الله، ما هذا؟ قال: **«هذا شوق الحبيب إلى الحبيب»**. (ص 552).

4 ـ الخلفاء الراشدون:

هو تجميع، صدر سنة 1986 في بيروت، ويحتوي على كتبه السابقة: **الشيخان** (أبو بكر الصدّيق وعمر بن الخطاب)، **والفتنة الكبرى** (عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب وبنوه). يقع هذا المجلّد في 758 صفحة؛ وهو بين الأدب والتورخة، ولقد تجاوزه في نقد مصادره الباحث التونسي **هشام جعيط*** في كتابه (La Grande discorde) الذي عرّبناه له بعنوان **الفتنة**: «. . . **الفتنة** لم تنقضِ بموت يزيد، وإنَّما قطعتْ مرحلةً من مراحلها، ثم استأنفت عنفها وشدّتها بعد موت يزيد، فعرضت المسلمين ودولتهم لخطوب ليست أقل جسامةً ولا نكراً من الخطوب التي صوّرنا بعضها فيما قرأتَ من هذا الكتاب». (ص677).

5 ـ الأدب والنّقد:

جُمعت كتاباته الأدبية ـ النقدية في مجلدين (حوالى 1500 صفحة).

ـ في الأدب الجاهلي،

- **فصول في الأدب والنقد،**
- **من حديث الشعر والنثر،**
- **مع المتنبِّي،**
- **ألوان.**

وطبعاً قامت القيامة ضده في العشرينات من هذا القرن حين نشر للمرَّة الأولى كتاب «**في الأدب الجاهلي**»، بدعوى أنَّه يُنكر بعض ما تواضع عليه مؤرّخو الأدب العربي فيما قبل الإسلام، ومنه كلامه على «**الشعوبيّة ونحل الشعر**» (ص 162) و«الرواة ونحل الشعر» (ص 170، المجلد الخامس): «ولعل أهمّ هذه المؤثّرات التي عَبَثَتْ بالأدب العربي وجعلت حظَّه من الهزل عظيماً: مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث، وإنصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق».

6 ـ إسلاميات:

هو عنوان المجلد السابع من أعمال طه حسين الكاملة، وفيه عنوانان: **الوعد الحق، ومرآة الإسلام**؛ وهو يقع في 362 صفحة: «وبعد خُلو المدينة من اليهود وفتح خيبر ووادي القرى، خفَّ الجدال بين النبيّ واليهود، وقلَّ ذكرهم في القرآن لإنقطاع الحاجة إليه، ولأنَّ الله قد ذكّرهم بما أخزاهم في الدين، وبيَّن أنَّه سيخزي الظالمين منهم في الآخرة». (م.ن. ص 196).

علم الاجتماع؟

نطوي المجلد الثامن من أعماله، على عنوان مُريب (علم الاجتماع)، لكأن الأديب طه حسين من علماء الاجتماع، فيما هو أديب ومثقّف يقرأ الأدب بعين المجتمع، ومنه (**فلسفة ابن خلدون الاجتماعية؛ قادة الفكر؛ نظام الأثينيّين**). وهو يقع في 468 صفحة.

علم التربية؟

عنوان المجلد التاسع (507 صفحات) وينطوي على أبرز أعماله السجالية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، نعني كتابه: «**مستقبل الثقافة**» (بيروت 1982)، ولا ندري لماذا جرى هذا التحوير للعنوان الأساس، ما دام هذا المجلد لا ينطوي على عناوين أخرى؟ إنَّها مراوغة تجارية، لا أكثر. وجوهره سؤال؛ (ص 490):

«أتوجدُ ثقافة مصرية، وما عسى أن تكون»؟ وجوابه قوله:

«فأمَّا أنا فأُجيب على هذه المسألة بأنَّ الثقافة المصرية مهما تكنْ ضعيفةً ومهما تكن ناقصة، ومهما تكن محتاجة إلى التقوية والتنمية والإصلاح، فهي موجودةٌ، ما في ذلك وما ينبغي أن يكون في ذلك شكّ. . .»،

أبو العلاء المعرِّي:

يحافظ المجلدُ العاشر على عنوان الكتاب الأصلي (يقع في 560 صفحة). ولا ندري ما هي الغاية التشويهية التي جعلت الناشر يضعه بعنوان داخلي هكذا (المجلد العاشر: أبي العلاء؛ ثم المجلد العاشر: أبو العلاء المعرِّي)؟ ومن تفاصيله:

- تجديد ذكرى أبي العلاء،
- مع أبي العلاء في سجنه،
- صوت أبي العلاء.

علم الآداب؟

عنوان مشترك بين المجلدين الحادي والثاني عشر؛ قوامهما 1617 صفحة، كان يمكن جمعهما تحت عنوان: **الأدب أو فنون الأدب مثلاً**. أمَّا علم الأدب، فما معناه؟ لا ندري، فمن عناوينهما:

- نفوس للبيع.
- لحظات (ج 1 و 2).
- جنّة الشوك.
- **خصام ونقد.**
- من بعيد.
- من أدبنا المعاصر.
- حافظ وشوقي.
- أحاديث.
- **المعذبون في الأرض.**

القصص والروايات:

في المجلدين 13 و 14، حشد الناشرُ **قصص طه حسين ورواياته** (في 1414 صفحة) وهي: **الضائع، دعاء الكروان، شجرة البؤس، القصر المسحور**؛ رحلة الرّبيع والصيف.

الأدب التمثيلي وأشياء أخرى:

المجلدان الأخيران، 15 و 16 يقعان في 1244 صفحة، ومن العناوين: **من الأدب التمثيلي اليوناني، أندروماك، القدر، أوديب، ثيسيوس؛ قصص تمثيلية؛ وفي المجلد 16: كتب ومؤلفون؛ مقالات عرض ونقد؛ أدبنا الحديث ما له وما عليه**؛ التجديد والتقليد.

ألم يتجدّد الشعر العربي؟

سؤال كبير تُختم به أعماله المتمادية على أكثر من 10500 صفحة من القطع الكبير. وكيف نُحيط بها، بل بعناوينها الكبرى في هذه العُجالة؟ يقول (ص 487، م 16): «مهما يكن من شيء فإنّنا نبحث بعد وفاة أولئك الشعراء هل نستطيع أن نقول إنّه أضاف شيئاً جديداً إلى شعرهم فلا نجد [. . .]. مصدر هذا القول فيما أظنّ هو أنَّ الشعرَ ليس كغيره من الفنون والعلوم التي تتأثر بالعقلِ أكثر مما تتأثر بالذوق والشعور [. . .] ذلك لأنَّ الشعر يحتاجِ لأنْ يكون بينه وبين الذوق صلة أي صلة؛ وهذه الصلة اذا وُجدت بين الشعر والذوق، كان لها الأثر الخطير في جودة الشعر نفسه وفي ارتفاعه او انحطاطه؛ وذوقنا في الكثير الأغلب لم يتغيّر، وإنّما ظلّ متأثراً بحياتنا القديمة لأنَّ الحضارة لم تنفعلْ في نفسه هو. . .».

سليم أحمد الحص (1929 - بيروت)
الاقتصادي/ السياسي

☐ **الدكتور - الرئيس:**

يأتي من الاقتصاد إلى السياسة والأدب السياسي، تخاله سادراً في أفكاره. ساهٍ عن أفكارك ومعاصرتك. سليم أحمد الحص، الآدمي العصامي، الآتي من يُتْم الأدب إلى فرادة العلم، درس الاقتصاد ودرَّسه في غير جامعة، ولطالما كان يُستشار فيشير من وراء ستار الدكتوراه، دون مطمح مباشر إلى السياسي واليومي. ظلَّ هكذا حتى العام 1976، حين شكَّل أول حكومة له في عهد الرئيس الراحل الياس سركيس (1976 - 1982)، ثم تولَّى الحكومة والحكم مثنى وثلاث ورُباع وخُماس، إلى أن خاض الانتخابات النيابية عن بيروت سنة 1992 وفاز بلائحة، ثم خاضها سنة 1996 بشبه لائحة (فاز منها هو وزميله محمد يوسف بيضون)، ومع ذلك جرى تكليفه برئاسة أول حكومة في عهد الرئيس العماد إميل لحّود (بعد اعتذار الرئيس رفيق الحريري عن التكليف والتأليف).

وُلِدَ في بيروت سنة 1929، وبنى نفسه علميّاً، وتزوَّج زواجاً مدنياً من السيِّدة ليلى (مارونية) ورزق منها إبنة وحيدة (لها حفيده، سليم).

هادىء، متواضع، مَدَنيّ بطبعه وذوقه وقبوله لبلده. «رمز الأوادم في زمن المظالم»، مسلم حنيف، لكنَّه فوق المذاهب والطوائف؛ يُعمل العقلَ حيث يستخدم سواه الكيدَ والتآمر، تعرَّض لعدّة محاولات اغتيال، وكُتبت له السلامة. رأس «**ندوة العمل الوطني**»؛ له حضور كبير في الوسط الفكري السياسي اللبناني والعربي المعاصر.

رجل علم ورجل دولة؛ من رؤساء الحكومات القلائل في لبنان الذين تميّزوا بميزة المعرفة والنشاط الفكري؛ فوضع علمه وثقافته ومعرفته في خدمة السياسة الوطنية، لعقلنتها وبرمجتها على إيقاع العصر الجديد. إصلاحيّ، برنامجيّ، لكنّ ظروف لبنان والمنطقة، لم تساعد الرئيس سليم الحصّ على خوض تجاربه السياسة الوطنيّة بنجاح كافٍ. هو مع ذلك «ضمير لبنان» وضمانة «الأكثرية الصامتة» في زمن الحرب وزمن السلم. لم يؤلّف كتاباً؛ لكنّ مواقفه وندواته ومحاضراته ومقالاته وتصريحاته، الخ، جُمعت على مراحل. نستعرضُ هنا بعضاً منها.

I ـ لبنان على المفترق:

■ هو عنوان مجموعة مقالات ودراسات ومواقف، وضعها الرئيس سليم الحص ما بين 1982 و 1984، و(نشرها المركز الإسلامي للإعلام والإنماء، بيروت 1984). موضوعه مواجهة بيروت ـ كلّ لبنان ـ للاجتياح الاسرائيلي صيف 1982: «كنتُ وعائلتي في منزلنا في الدوحة عندما اقتحم الغزاة بلدة الدامور وقرية الناعمة في أسفل الوادي الأخضر... ثم اجتاحوا منطقة الدوحة التي نقطنها، فدخلوها بدباباتهم الثقيلة يقصفون ويرشقون ويرشّون بأسلحتهم المدمّرة الفتّاكة... وكان نصيبُ دارتنا على أعلى التلّة الوادعة وابلاً من رصاص الرشاشات الثقيلة، خرقت جدرانه وبعض أثاثه. سلمنا والحمد لله من شرور يد العدوان تلك. فانتقلنا إلى العاصمة. عشتُ وعائلتي في بيروت أيّام الشدّة الرهيبة في ظل الحصار الاسرائيلي الخانق وجحيم القذائف المنهمرة بلا هوادة من البر والبحر والجو (...). فحُصِد البشر أفراداً وجماعات، وأُبيدت عائلات، وتقوّضت بناياتٌ على مَنْ فيها، وشحَّ الماءُ وعزَّ الغذاءُ والدّواء. عشتُ مع عائلتي، مع مَنْ عاش من أبناء بيروت الصامدين، تلك الظروف القاسية، ننتقلُ من منزل صديق إلى منزل رفيق. وخرجت بيروتُ من المعركة الطاحنة مثخنةً بالجراح، وإنّما مرفوعة الرأس، موفورة الكرامة. فقد ردّتْ عاصمةُ الكرامةِ الوطنية المعتديَ الغاشمَ بصمودٍ أسطوري كان هو المنطلق للمقاومة الشعبية اللبنانية التي سطّرت في الجنوب والبقاع الغربي وراشيا صفحاتٍ مشرقةً في تاريخ العرب، قلَّ نظيرُها». (**لبنان على المفترق**، ص 9 ـ 10).

ثم يضيف الرئيس الحص في مقدمة كتابه (م.ن.):

«كانت فترة ذل وهوان بلغت أسفلَ دركاتها بتوقيع إتفاق مع اسرائيل في 17 أيار (مايو) 1983.

«ومن حيث كان توقيع الاتفاق منتهى التقهقر، كان هو بداية التحول... التحول نحو استعادة الكرامة والثقة بالنفس، وسلامة الرؤية وتجديد الالتزام بالعروبة إنتماءً وهويّةً. وقد تحقّق ذلك التحوّل فعلياً بإلغاء اتفاق 17 أيار».

في مقال بعنوان **«لو كنا أصحاب قضية»** (ص 17 ـ 21) يلفتنا الدكتور الحص إلى أننا «فقدنا القضيّة عندما أصبحنا نقتني الكثير، وأضحى همّنا المحافظة على ما نملك». ويضيف: «لو كنا نحن العرب أصحاب قضيّة، لقالَ كل رئيس عربي ما قاله مسؤول لبناني يوماً، عندما خاطب الصحافة بالقول: إنَّ اللبنانيين يؤثرونَ بقاءَ الحال كما هي، على حلٍ ينتقص من سيادة وطنهم أو كرامته، لا، بل لقالوا أكثر». ثم يختم مقاله المؤرخ في 3/ 5/ 1983: **«لم تكنْ وحدة المشاعر والطموحات والتطلعات، لا بل وحدة القضيّة في الجوهر، بين العرب لتغيب، لولا غياب الديمقراطية»**.

II ـ نقاط على الحروف:

عنوان الكتاب الثاني للرئيس الدكتور سليم الحص (صدر عن المركز الإسلامي للإعلام والإنماء ـ بيروت، 1987)، الذي جمع فيه جملة آرائه وانتقاداته لطبيعة النظام السياسي اللبناني وانعكاساته على تجارب الحكّام والمحكومين، ما بين 1985 و 1987. ومن أبرز النقاط التي وضعها الرئيس الحص على حروف الأزمة اللبنانية والعربية:

■ «التسوية في لبنان لن تكونَ بين راضٍ وغير راضٍ، ولكنْ بين لا راضين، وإنَّما بالعدل. فما دام في لبنان متحيزٌ وغيرُ قانع، فإنَّ عدم الاستقرار يبقى سيّد الموقف ويبقى الصراع في ظلّه عُرْضَةً للانفجار في أية لحظة بين مُدافع عن امتيازات ومُطالب بالمساواة. وهذا غير القول بمبدأ اللاغالب واللامغلوب. فالحربُ تنتهي يوم يخرج الجميع مغلوبين، لاراضين، فيخرج لبنانُ الوطنُ والمجتمعُ والانسان غالباً، وتخرج الديمقراطية صحيحة معافاة». (**نقاط على الحروف**، ص 6). ويوضح (م. ن. ص 7):

«كان أول دروس التجربة في ظل ما سُمّي حكومة الوحدة الوطنيّة، **أن توازن اللارضى هو توازن غير مستقر**. فإذا كان أي طرف من أطراف الحكم غير راضٍ عن موقعه فيه، فإنّه لا بد ان يتحيّن أول فرصة تُسنح لتحسين موقعه، ولو على حساب الآخرين، فيقتنصها؛ واذا فعل فالنتيجة لا بد أن تنجلي في اختلال التوازن، وبالتالي في عودة الصراع إلى التفجّر، هذا، إذا كان أحد أطراف الحكم

غير قانع بموقعه، **فكيف إذا كان الحكمُ يقومُ على توازن اللارضى؟** أي على مضض من جميع أطراف الحكم، كما في ظل حكومة الوحدة الوطنيّة [. . .]. «بقي ان نعرف أنّ العلّة ليست في الوزارة ولا في الوزراء، وإنَّما في **النظام**. ولعل فضل الحكومة هو أنَّها فضحتْ عللَ النظام ألفَ مرَّة ومرَّة. فطائفية الرئاسة الأولى جعلت في نهاية المطاف للحكم رأسين، بل جعلت لإزدواجية الرأسين حكمَه [. . .] وبلغ تبعثرالسلطة منتهاة عندما أضحت الرؤوس الحاكمة أكثر من رؤوس الحكم، أي عندما أضحى المتسلّطون من خارج الحكم أكثر من المشاركين في السلطة من داخل الحكم. هذا ما جناهُ على لبنان نظامُه!» (م.ن. ص 11).

■ أمّا على الصعيد العربي، فيرى الرئيس الحص ان طريق العروبة تمر في الديمقراطية (م.ن. ص 83 وما بعدها): «لذا حق لنا القول: **إنَّ نارَ القوميّة العربية اتقدّت مع حركات التحرير وأخذت تخبو مع حركات التطوير**. فهل هذا قدرٌ لا مردّ له؟ [. . .]. لا نريد ان نسلِّم بأنَّ العروبة تتألق مع حركات التحرير، وتتمزّق مع حركات التطوير، لأنَّ في هذه المقولة تسليماً بأنَّ العروبة ليست طريقاً للتوحيد. فإذا كانت العروبة، بصفتها تيّاراً دافعاً جامعاً، استطاعت أن تواكبَ حركة التحرير ولم تستطع مواكبة حركة التطوير فذلك ليس لعلّة في جوهر العروبة، وإنَّما لعلّة في سياسات التطوير ولكونها مبنية على منطلقات مشتّتة. فالواقع أنَّ العرب لم يتفقوا على المضمون التطويري لعروبتهم، أي محتواها الاجتماعي والاقتصادي، ومن ثمَّ السياسي. [. . .]. إنَّ طريق الوحدة تمرّ في الديمقراطية. الوحدة قد تكون قراراً بالحرب بالنسبة لإسرائيل، ولكن الديمقراطية بالنسبة للعرب هي التي تجعل الوحدة في حصن حصين. . .» (م.ن. ص 90).

III ـ مواقف ووثائق على طريق «الجمهورية الجديدة»:

■ هل في لبنان جمهورية جديدة ـ بعد جمهورية الطوائف والطائفية السياسية؟ هذه المسألة المركزية، يتخذها الرئيس الحص موضوعاً لمقالاته، المجموعة في هذا الكتاب (بيروت، 1991، المركز الإسلامي) بعد اتفاق الطائف: «رحلة الألف ميل إلى **الجمهورية الثانية** استغرقت نحو خمسة عشر عاماً. ولقد كان على الشعب اللبناني ان يجتاز خلالها محطات من الشدائد والمآسي والتحديات (. . .). كان لي شخصياً من رحلة الآلام هذه نصيبٌ كبير. كان لي من الخمسة عشر عاماً نصفها تقريباً في سدّة رئاسة الحكومة [. . .]. كنتُ طوال تمرّسي بالحكم في سدّة رئاسة مجلس الوزراء أمقتُ العنفَ، مؤمناً بقوّةِ الموقف.

وما الموقف إلاَّ كلمة، رأيت فيها دوماً السلاح الأمضى في مواجهة الصاروخ والمدفع وسائر أدوات التدمير والإبادة. كنتُ أقدِّسُ الكلمة، فازددتُ مع تطور الأحداث تقديساً لها. [...] وأخيراً يأتي اتفاقُ الطائف، ليكون هذا الموقف الذي تستطيع الشرعيّة امتشاقه في وجه أعدائها. ففيه سرّ السلاح الماضي: فهو موحِّد، وهو عادل، وهو واضح». (**على طريق الجمهورية الجديدة**، مقدّمة، صص 7 ـ 14).

IV ـ زمن الأمل والخيبة:

■ عن تجاربه في الحكم ما بين 1976 و 1980، وضع الرئيس الحص خلاصةً واضحة وضوح المرحلة السياسية التي عاناها: الأمل والخيبة. كتاب دقيق، فريد من نوعه في الأدب السياسي العربي المعاصر (صدر عن دار العلم للملايين، ط أولى 1992 وثانية، 1996). فيه يروي الحص قصّته مع السياسة، وكيف دخلها مواطناً عالماً، لا محترفاً، من بابها الفوقي، ومن خارج النادي التقليدي للسياسيين اللبنانيين: «دخلتُ معتركَ المسؤولية من خارج حلبة الاحتراف السياسي. وأنا أزعم أنني مارستُ السياسة من موقع المسؤولية في الحكم من غير أن أحترفها.. أمّا المحترف السياسي، في قاموسي، فهو ذاك الذي يعمل للوصول إلى الحكم إذا كان خارجه، وللبقاء فيه إذا كان داخله، وللعودة إليه إذا خرج أو أخرج منه». (**زمن الأمل**، مقدمة، ص 7).

لقد انتقل الحص من الاقتصاد إلى السياسة، أي من المعرفة إلى الممارسة، فجاء إلى السياسة من خلال صديقه وزميله الياس سركيس في حاكمية مصرف لبنان، الذي صار رئيساً للجمهورية سنة 1976، وكلَّف الحص بتشكيل الحكومة الأولى في عهده. فكان بين الرجلين ما كان في نهاية صاخبة: «رافقته إلى مؤتمر القاهرة في 25/ 10/ 1976 قبل ان أتولَّى رئاسة الحكومة الأولى في عهده. وفارقته في 25/ 10/ 1980، أي بعد أربع سنوات، يوماً بيوم، عند قيام الحكومة الأخيرة في عهده. شاركته المسؤولية في أدق الظروف وأخطرها عبر ثلثي عهده. زمنه كان زمن العواصف والزلازل والشدّة. كان زمن الأمل والخيبة. **بدأنا معاً والأمل يجمع بيننا، وانتهينا والخيبة تفصل بيننا**» (م.ن. ص 412).

V ـ ذكرياتٌ وعِبَر:

■ نشر الرئيس الحص كتاب «**عهد القرار والهوى**»، بعد زمن الأمل

والخيبة، مسجّلاً فيه أبرز مزايا تجربته في الحكم ما بين 1987 و 1989، «حقبة انقسام السلطة، حقبة الحكومتين، آخر أيام أمين الجميل (1982 ـ 1988). ثم نشر «**ذكريات وعبر**» سنة 1994 (دار العلم للملايين ـ بيروت)، ضمّنه تجاربَه في العمل العام، خارج الحكم، وبصفته وزيراً، إلى جانب خواطر وتأملات في مرحلة الانتخابات النيابية سنة 1992 (بعد انقطاع دام عشرين عاماً). في مقال بعنوان: «على طريق الجمهورية الثالثة» (**ذكريات وعبر**، ص 1972 وما بعدها) يستخلص الرئيس الحص: «لم ندرك أنَّ من **خصائص الديمقراطية أنّها تقرن الحرية والسلطة بالمسؤولية**. فقد بقيت الديمقراطية في لبنان فاقدةً أهم مقوّماتها إذ غاب عنها عنصر **المحاسبة السياسية الفاعلة. هكذا بقي رجالُ الأزمات هم أبطال الحلول، وبقي رجالُ الماضي هم أمل المستقبل**»! أمَّا صورة مستقبل النظام السياسي اللبناني فيرسمها الحص بلونين ثابتين: **حقوق الانسان والديمقراطية**. إنَّ الجمهورية الثالثة، المنشودة، .هي **جمهورية ديمقراطية**، دولة قانون وحقوق، تُمارس بقوّة المؤسسات وتحت رقابة الرأي العام. وها قد عاد الرئيس الحص، مع الرئيس لحود، في تجربة جديدة. فهل بدأت في لبنان سياسة جديدة؟ أم تراجعت الديمقراطية إلى الفوضى، والحرية إلى الاستبداد اللامرئي؟ «اللعبة السياسية في لبنان وحدها، كما يصرّ على ممارستها بعض اللاعبين، تكاد تكون لعبة بلا قواعد، لعبة بلا ضوابط، تكاد تجوز فيها كل الممارسات مهما نَبَتْ، مهما قَسَتْ، مهما انحرفت، مهما عنفت»! (م..ن. ص 212). **فماذا تغيّر؟**

ساطع الحُصَري (1879 ـ 1968): مَنْ نَحنُ؟

سيرة فيلسوف العروبة:

■ وُلِدَ ساطع الحصري سنة 1879 في صنعاء، من أبوين عربيين سوريين؛ وكان والدُه ـ محمد هلال بن السيد مصطفى الحصري ـ قاضياً ـ على مدى عواصم عربية وإسلامية ستترك في ولده من ألوان العروبة أسطعها، نعني: صنعاء، استانبول، طرابلس الغرب، أنقرة، أضنة. وحين قابلته آخر أيامه، سنة 1968، في بحمدون (لبنان) كانت قشرة اللهجة التركية لا تزال تلفُّ نسغَ لسانه العربي. فقد عرف أبو خلدون، ساطع محمد الحصري، استقراراً في الآستانة، قبل استقراره النهائي في حدود العالم العربي؛ فتلازم عنده وعيُ الإسلام السياسي والعروبةُ واللغةُ العربية. سنة 1901، عَمِلَ مدرِّساً في ثانوية يانيا على حدود اليونان وألبانيا؛ وظلَّ موظَّفاً في الإدارة العثمانية حتى العام 1918. فمن أين تأتَّت له فلسفته بعنوان «العروبة أولاً»؟ وما هي هذه العروبة التي أعلنها هذا المُخضرم السياسي والثقافي؟

لم يعمل والدُه في دمشق، ولا في أي من مدن سورية والعراق اللتين ستشكلان المجال الحضاري لتفتح الفكر القومي عند ساطع الحُصَري. فمن دمشق جاءته الدّعوة الخفية إلى إحياء العروبة بالعرب وثقافتهم الخالدة. إلتحق سنة 1918 بالأمير فيصل وبمشروع «الحكم العربي» هناك، في أفق «ثورة عربية» أو مقاومة للإحتلال الكولونيالي، ثم الصهيوني، ستظل مفتوحة على مدى القرن العشرين! بعد عامين، صار الأستاذ ساطع وزيراً للمعارف، بعد إعلان الاستقلال،

ورافق الملك فيصل إلى أوروبا احتجاجاً على تكريس التجزئة **(اللاوحدة)** العربية، كما رسمتها اتفاقيات سايكس ـ بيكو وسان ريمو، ووعد بلفور. وبين سورية والعراق، تنقَّل الحصري مناضلاً بفكره وبحنكته السياسية، حالماً بعروبة جديدة فوق أرضٍ مفكَّكة بالحدود وبالجيوش الاستعمارية. سنة 1933، جرى إعلان فيصل ملكاً على العراق؛ وكظلّه، صار الحصري مستشاراً ملكياً لشؤون المعارف (أو التربية العربية). ثم تسنَّم عدَّة مناصب تربوية ـ إذ كان يعتقد ان فلسفة العروبة تبدأ من اللسان المبين، وتنمو في النظام التربوي الوطني او القومي القويم.

في سياق حركة رشيد عالي الكيلاني، سنة 1941، طُرِدَ ساطع الحصري من بغداد؛ وسُحِبَ منه جواز سفره، فجاء إلى ربوع لبنان حيث عاش 4 سنوات، شهد في خلالها إعلان استقلاله عن الانتداب الفرنسي. ومن لبنان، انتقل سنة 1944 إلى دمشق، حيث عمل لدى الحكومة السورية حتى العام 1947؛ ومنها أيضاً تابع سيرته كمواطن عربي، قومي بلا حدود وبلا جنسيّة «محليّة»، فغادر سنة 1948 إلى مصر، حيث عمل في جامعة الدول العربية. وبرز الأهم في مشروع فيلسوف العروبة (اللاحزبي) حين أنشأ: **«متحف الثقافة العربية»**، الذي لم نعد نسمع بنشاطاته آخر القرن العشرين. لماذا؟

في مسيرة هذا المفكّر العربي التأسيسي، يحتكم الفكرُ إلى الممارسة، وتبقى الأسئلة، فارغة، خارج اعتقاده.

ما بين 1953 و 1954، أسَّس الحصري **معهد الدراسات العربية**، فكان مديره، وأستاذاً لمادة «القومية العربية» فيه؛ وظلَّ على رأسه حتى استقالته سنة 1958. عامذاك تفرَّغ «الفيلسوف» للبحث والتأليف وعاد إلى العراق، مع جنسيّته ـ هذه المرّة ـ المستعادة سنة 1965. قضى آخر أيامه في لبنان، حيث غادر سنة 1968، تاركاً من الأعمال الفكرية ما يكفي للتنظير القومي، الذي كان له بالمرصاد التنظيران الماركسي، واللاقومي.

سنة 1968 صدر للماركسي العربي السوري، الياس مرقص* كتاب ضخم عن دار الطليعة: **(نقد الفكر القومي)** ساطع الحصري أولاً. وبالطبع لم يكن الحصري الوحيد في إنشاء الفلسفة القومية العربية الحديثة والمعاصرة. كان هناك آخرون: ميشيل عفلق*، زكي الأرسوزي*، منيف الرزاز* (الذين تناولناهم في مواضع أخرى من هذه البانوراما الثقافية العربية... وكان في وهم مرقص أن يتابع نقد الآخرين، لكنَّه أحجم، وظهر له حديثاً كتاب آخر **(نقد العقلانية العربية)** سنتناوله في موضع آخر. والحال، **هل ظُلم أبو خلدون الحصري في النقد عليه؟**

أم كُوفِىء بممارسة عربية، ثقافية او سياسية، تفوق التكريم على الورق؟ لم يبخل «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت بإعادة نشر كل أعماله، بعد وفاته. لكنْ كم دُرِس بجديّة هذا المفكّر القومي، الذي ظنَّ بأنَّ فكره السياسي حيّ، وان «نظرياته» العروبية قابلة للتحقّق! فهل هي كذلك؟

أشرنا إلى ان الحصري اعتبر ان التربية هي وسيلة الفلسفة العربية إلى التحقق، فيما ذهب سواهُ إلى الحزب، والحزبية. وبين بنية التعليم والثقافة وبنية الحزب والسياسة، جرت تجارب للعروبة، وعليها. وقلَّما يذكر الدارسون والمثقفون هذا الخلدوني العربي المتألّق في نضاله المرير من أجل عروبة «خالدة» في أعماقه، لكنها لا تجد على الأرض الوسائل الموصلة إلى عقل الدولة ونظامها الإتحادي!

أعماله الفكرية الأساسية:

لا أحد يصدّق ان فيلسوف العروبة، مارسها قبل ان يفلسفها وينظّر لها، أو يرثيها، كما فعل اللبناني ـ الفلسطيني وديع الحدّاد، بعد نكبة العروبة عام 1948:

أبــوكِ بَــلَّ ثــراهــا . . . دَمْــعــاً، دَمــاً، لا مــيــاهــا
غــنَّــى الــعــروبــةَ دهــراً . . . وعــاشَ، حــتــى رثــاهــا

بل كان على ما يبدو من أنصار الشاعر ندرة الحداد الذي أصرَّ في مهجره الأميركي على ان تسكنه العروبة، هو والحصري وآخرين، في آن:

لا زار جــفــنــي الــكــرى . . . لا هــــزَّنــــي الــطَّــــرَبُ
إن كـــنـــتُ يـــومـــاً . . . لــغــيــر الــعــربِ أنــتــســبُ

وهكذا، في عامه الثالث والستين، أي سنة 1943، أخرج أبو خلدون الحصري للنّور، كتابه الأول: **«ابن خلدون»**. فهذا المثقّف العربي، المؤرخ والسياسي المغربي من القرن الرابع عشر، كان يؤجّج فيه مشاعر عروبيته منافية لبداواتٍ طالما انتقدها مؤرخ العصر العربي الحديث، ومؤسس علم الاجتماع العربي، لو أدرك ذلك العروبيّون. وفي العام التالي، نحى ساطع الحصري منحىً مغايراً لدرس الشخصيّات، فراح منذ العام 1944 يركّزُ أبحاثَهُ على موضوعات، خالها تحيل إلى فكر تحويلي وتغييري. فوضع كتابه: **«آراء وأحاديث في الوطنية والقومية»**، عشية البحث في سورية ولبنان عن توجهات فكرية حزبية (البعث، التقدمي الاشتراكي)؛ ولكنَّ أحداً من المعنيّين آنذاك، لا نجده يشير من قريب أو

من بعيد إلى أفكاره. ذلك هو دأب الكثيرين من العرب المعاصرين، الذين يتّخذون «المعاصرة» حجاباً لأفكارهم، فلا يتحاورون ولا يتناصتون، بل يتبادلون الصمت في أحسن الأحوال. لكن هذا لا يعني ـ كما لاحظ **مجيد خدوري*** في كتابه **عرب معاصرون**، المتحدة، سنة 1974، بيروت ـ انهم لا يتعارفون، بل يعني أنهم يتناكرون أو ينكرون المثاقفة بأفكار آخرين. فهل هذه خصيصته أم نقيصته؟

عام 1948، أصدر ساطع الحصري كتابين متباعدين في الشكل، متقاربين في الغاية الفكرية السياسية:

- يوم ميسلون: أي معركة سورية ضد الانتداب الفرنسي، وما تبعها من مجازر جعلت **بدوي الجبل*** يسأل باريس: «سمعت باريس تشكو زهوَ فاتحها هلاَّ تذكّرتِ يا باريسُ شكوانا»؟

- تدريس اللغة العربية: أي التأسيس اللساني للإنسان العربي قبل ان تبتلعه ألسنة المستعمرين وثقافاتهم المصاحبة لمدافعهم ورساميلهم وبضائعهم... ثم كان العام 1951 عام التدفّق الفكري الكبير عند ساطع الحصري، إذْ ظهر له عامذاك أربعة كتب متكاملة (بعضها تجميع لمقالات سابقة، وأقلّها موضوع):

- آراء وأحاديث في **القومية العربية** (للمرّة الأولى يظهر عنده مصطلح **القومية العربية**).

- محاضرات في نشوء **القومية العربية** (راجع: **نشوء الأمم**، لأنطون سعادة؛ وقارن بـ **يقظة الأمّة العربية**، لنجيب عازوري، **ويقظة العرب**، لجورج انطونيوس).

- العروبة بين دعاتها ومعارضيها:
- آراء وأحاديث في **التاريخ والاجتماع**.
- آراء وأحاديث في **العلم والأخلاق والثقافة**.
- آراء وأحاديث في **اللغة والأدب**.

ومما يستحق الذكر في هذا السياق أنَّ ساطع الحصري أصدر **«حوليّة الثقافة العربية»** ما بين 1945 و 1963 بمساندة من جامعة الدول العربية، وانها مجلة تربوية، فلسفية، لعبت دوراً مهمّاً في تنوير الدُّعاة العرب على قضاياهم الملحّة.

ويمكن الزّعم ان ساطع الحصري سار بعد العام 1955 وحتى آخر مؤلفاته عام 1963، في مسرى ثقافي عربي أكثر تماسكاً، وأدعى إلى العقلنة الايديولوجية، مما كان يحيط بالفكرة القوميّة من التباسات معاصرة له.

سنة 1955 أخرج كتابه الشعائري: **«العروبة أولاً»**، وكأنّه يختصرُ فكر الرومانسيين العرب، الشعراء والسياسيين، الحالمين مجدداً بـ «بلاد العرب» اوطاني (وبلاد العرب للعرب. . . فليخرج منها أعداء العرب). ويقدّم شعاراً لمعركة قومية متجددة، بعد معركة 1948 (هزيمة بعض العسكريتارية العربية)، مبشراً بعروبة مكافحة، مجاهدة في كل مكان. . . ولكنَّ المكان الأول كان الجزائر، فمصر، حيث لم يتوقعها الحصري يوماً. كان رهانه مشرقياً، ولم يتخطَّ مصر في نظرته إلى العروبة الجامعة/ المانعة. سنة 1956، عشية العدوان الثلاثي الإسرائيلي ـ الفرنسي ـ البريطاني على مصر، وضع كتابه النضالي الأبرز: **«دفاع عن العروبة»**، وفي العام نفسه أبرز ما بين **البلاد العربية والدولة العثمانية**، من نقاط التقاء وافتراق، بعدما خرج «نهائياً» من جلد العثمانية إلى الدعوة العربية. هذه أيضاً سياسة في ثقافته.

في مرحلة الوحدة المصرية ـ السورية، يختفي قلمه، ليعاود الحبرُ سطوعه بلا خَضَر: سنة 1961، يكتب أبو خلدون شيئاً **«حول القومية العربية»**، بعدما تساءل عام 1959: **ما هي القومية؟** وفي ختامه التأليفي: **الإقليمية جذورها وبذورها، سنة 1963. ربما بدافع مشاريع الوحدة التي كانت تنهض من الورق الى التاريخ، ثم تحول دونها معوقات، وعقَبات، يعرف الكثير منها.**

سنة 1996، كتب عنه محمد ناجي عمايرة: **ساطع الحصري وفلسفة القومية العربية** (دار الشروق، عمّان/ رام الله/ فلسطين)، جاء فيه (ص 191).

«نمضي مع فيلسوف العروبة من الحلم إلى الحلم. . . فقد بدأ حالماً، وانتهى حالماً، ودون أن يتحقق الحلم، كان الكثير الكثير من «خرط القتاد» كما يقول النّحاة وأهل البلاغة القديمة. فأين الخطأ أهو في حلم الحصري أم في واقع الأمّة التي ناشدها لكي تنهض؟».

فكر الحصري مثالي، لا واقعي ولا تاريخي: يدَّعي مناوئوه. وفكر الجماعة اسطوري، لم تتوحّد حول أسطورته القومية المتأصلة، ما يكفي من القوى لجعل هذه الأمّة الكبرى تعبرُ من «وقف التنفيذ» إلى التنفيذ التاريخي. ولا يكاد يخلو خطاب عربي، فلسفي، مسرحي، شعري، سياسي، من حلم اتحادي ـ لاحظوا: **«أوبرا الحلم العربي»**، مؤخراً.

لكنْ، لماذا يُطلب من الفكر ان يحقّق نفسه؟

وهل معطيات العروبة مطلع القرن لا تزال صالحة لقرنٍ آخر؟

لا شك ان عرب القرن العشرين نشروا لغتهم التي صارت متداولة بين 225 مليون نسمة، وأنتجوا في الثقافة ما يمهّد لبقاءٍ حضاري. ساطع الحصري في ممارساته وكتاباته حاول في هذا الاتجاه، بمثالية، وهو يعلم ان المُثُل لا تتحقق فوراً، ولكن المهم بقاء أساساتها المعرفية والجغرافية والتاريخية. ولئن كان عرب القرن العشرين قد حرّروا معظم أراضيهم وفُوِّتَتْ عليهم فُرَصُ توحيدها، فإنَّ أشكالاً من التقارب والتضامن العربي ظهرت على الأفق. ألم تكن **جامعة الدول العربية**(*) **التي أعطاها الحصري الكثير من تعبه، المدار الحقيقي لوحدة الأُمَّة في إنتاج قطبيّة عربية ـ وسط عالم متعدد الأقطاب والثقافات ـ والدول.**

(*) مَنْ أنا ومَنْ أنت؟ بل مَن نحن؟

أسئلة تدور حولها حتى اليوم، إشكالية العروبة.

أولاً، أي الانتماء قبل كل شيء.

تَوْفيقُ الحَكِيم (1898 ـ 1987)

■ توفيق الحكيم المولود في الاسكندرية يوم 8 تشرين الأول (أكتوبر) 1898، عاش القرن العشرين إلاَّ قليلاً، موظّفاً، أديباً مكلّلاً بكل جوائز الدولة المصرية على اختلاف عهودها (جائزة فاروق ـ سنة 1951؛ جائزة عبد الناصر، 1958؛ جائزة السادات، 1979، وجائزة حسني مبارك 1983). هو أديب/ كاتب/ صحافي/ قاص وروائي، مسرحي الخ. في القاهرة درس الحقوق، وسافر إلى باريس لإعداد دكتوراه في الحقوق.

■ سنة 1919، في سياق الثورة، أُلقي القبض على توفيق الحكيم، وقضى وقتاً في السجن. وفي سنة 1929 عُيِّن وكيلاً للنيابة (محقق: يوميّات نائب في الأرياف)، ثم مديراً للتحقيقات في وزارة المعارف، فمديراً للإرشاد الاجتماعي في وزارة الشؤون الاجتماعية.

■ ما بين 1943 و 1951، اشتغل في الصحافة. وفي العام 1954 جرى انتخابه عضواً في مجمع اللغة العربية (القاهرة). تُوفي في القاهرة يوم 26 تموز (يوليو) 1987.

كُتِب عنه ما ينوف عن 11 عملاً؛ وأشهر نقّاده: **محمد مندور** (مسرح الحكيم) **علي الرّاعي** (توفيق الحكيم: فنّان الفرجة وفنّان الفكر)؛ **غالي شكري*** (ثورة المعتزل)؛ **جورج طرابيشي*** (**لعبة الحلم والواقع**، دراسة في أدب توفيق الحكيم) **محمود أمين العالم*** (توفيق الحكيم، المفكّر والفنّان) الخ.

عاش الحكيم 89 عاماً وخلَّفَ 94 أثراً بالعربية وبالفرنسية، يمكن تصنيفها على أربعة أبواب: الكتابة الصحافية؛ القصة؛ المسرح؛ الرواية. بدأ الحكيم سنة 1922 مسرحياً (مسرحية: **الضّيف الثقيل**) وختم سنة 1974 وما بعدَه صحافياً

(**عودة الوعي**) ودارساً (التعادلية مع الإسلام، سنة 1983). هنا **تصنيف نموذجي**، للتمثيل، لا للحصر.

I ـ الكتابة الصحافية والدراسات:

خلافاً لمهنته في الإدارة ولإختصاصه في الحقوق، لم يكتب توفيق الحكيم في السياسة والدولة والحقوق، إلاّ عَرَضاً، وناقداً في بعض مراحل حياته. فقد تعالى بأعماله فوق الاختلاف في الدولة وفي النّقد، وأجمع عليه يمينُ الثقافة العربية ويسارُها، كاتباً كبيراً.

1936: **محمّد**.

1938: أشعب أمير الطفيليين (دراسة).

☐ عهد الشيطان.

1940: نشيد الإنشاد.

1941: من البرج العاجي/ مقالات؛ سلطان الظلام.

1942: تحت المصباح.

1943: سليمان الحكيم.

1945: حماري قال لي (مقالات).

1950: (بالفرنسية): بيت النمل ـ المخرج ـ الزّمار ـ نهر الجنون ـ عرف كيف يموت.

1952: فن الأدب (دراسة).

1953: عصا الحكيم (مقالات) ـ من ذكريات الفن **والقضاء** (مقالات)؛ عدالة وفنّ.

1954: **تأمّلات في السياسة**:

■ الساحرة.

■ بين يوم وليلة (بالفرنسية).

■ الكنز ـ دقّت الساعة ـ لو عرف الشباب.

■ السياسة والسلام.

■ أنشودة الموت.

■ الشيطان في خطر.

1957: لعبة الموت ـ أشواك السلام ـ رحلة الغد.

1959: أدب الحياة.

1963: الطعام لكل فم ـ أُريد ان أقتل (بالفرنسية).

1964: رحلة الربيع والخريف؛ سجن العمر.

1965: شمس النهار.

1966: مصير صرصار ـ بنك القلق.

1967: قالبنا المسرحي (دراسة).

1969: توفيق الحكيم الساخر (مقالات).

1970: توفيق الحكيم الفنان/ مقالات.

□ توفيق الحكيم المفكر/ مقالات.

قلتُ ذات يوم (ـ).

1971: أحاديث مع توفيق الحكيم.

1972: مجلس العدل ـ رحلة بين عصرين.

1974: حديث مع الكواكب ـ الدّنيا رواية هزلية ـ **عودة الوعي** (دراسة).

1975: **وثائق على طريق عودة الوعي** (دراسة) ـ ثورة الشباب ـ الحمير؛ **في طريق الوعي**؛ صفحات من التاريخ الأدبي.

1976: بين الفكر والأدب (مقالات).

1977: مختار تفسير القرطبي (اختيارات).

1980: تحدّيات سنة 2000 (دراسة).

1982: ملامح داخلية (مقالات).

1983: **مصر بين عهدين** (دراسة)؛ الأحاديث الأربعة (مقالات)؛ التعادلية مع الإسلام والتعادلية.

■ حماري وعصاي والآخرون (مقالات)؛ تاريخ حياة؛ توفيق الحكيم يتحدَّث؛ توفيق الحكيم بين الفكر والفنّ.

II ـ الكتابة القصصيّة:

■ سنة 1927 نشر مجموعته الأولى، **(العوالم)**، ثم أصدر سنة 1934

قصص (**أهل الفن**)؛ وبعد عامين أصدر بالتعاون مع **طه حسين** مجموعة «**القصر المسحور**»؛ وفي العام 1938 نشر «**عصفور من الشرق**»؛ وفي سنة 1954 مجموعة (**أرني الله**)، خاتماً سنة 1972 بمجموعة قصص «**مدرسة المغفّلين**».

III ـ الكتابة الروائية:

روايته الأولى (**عودة الروح**) تزامنت سنة 1933 مع مسرحيّته الأولى (**أهل الكهف**) فكانت شهرته الكبرى المبكّرة والمستديمة. ولكنَّ عمله الروائي الكبير، والمعتمد عالمياً كمرجع أدبي اجتماعي، فهو رواية «**يوميّات نائب في الأرياف**» التي يصوِّر فيها الحياة الاجتماعية المصرية الريفية بكل تلاوينها وتحوّلاتها عبر تجربته كمحقّق. وفي العام 1940 ختم الحكيم أعماله الروائية برواية «**حمار الحكيم**». فكانت كتاباته ممركزة على الكتابة الصحافية والمسرحية بالدرجة الأولى، حتى انه نشر سنة 1954، **عشرة كتب جديدة** بالعربية والفرنسية. فهل هذا قليل على كاتب واحد في عام واحد؟

IV ـ الكتابة المسرحية:

نال جائزة الملك فاروق سنة 1951 عن كتابه «**مسرح المجتمع**» وهو مجموعة مسرحيات؛ ثم منحه جمال عبد الناصر «**قلادة الجمهورية**» (سنة 1958) وجائزة الدولة التقديرية (1960)؛ ومنحه أنور السادات جائزة الكوكب الذهبي (1979)، وأخيراً «**درع الثقافة**» عام 1983. بعض مسرحياته صعد إلى الخشبة، وبعضها الآخر هبط من شجرة الحكيم إلى شاشات السينما والتلفزة. لكنَّ أكثرها بقي في الكتب، لأنَّ المسرحي الآخر، في مصر، النخبوي والشعبوي، كان لمسرح الحكيم بالمرصاد. فيما كُتبه بالفرنسية بقيت بلا أثر داخل الفرنكوفونية، وبلا صدى (أجنبي) في الثقافة العربية.

يذهب بعض نقّاده إلى اعتماده عميداً للمسرح العربي الحديث. هنا ثبت زمني بأبرز أعماله المسرحية:

1922: الضَّيْف الثقيل.

1933: **أهل الكهف** (وفيها تقليد لرواية النائمين السبعة).

1934: **شهرزاد** (عربي اسطوري).

1939: **راقصة المعبد**؛ **براكسا** (أو مشكلة الحكيم).

1942: **بجماليون** (يوناني اسطوري).

1943: زهرة العمر:

1944: الرباط المقدّس.

1945: شجرة الحكم.

1949: **الملك أوديب** (يوناني أسطوري).

1950: **مسرح المجتمع** (مسرحيّات).

1954: الأيدي الناعمة.

1955: إيزيس (أسطوري مصري).

☐ **التعادلية** (وفيها فلسفة الحكيم في الحياة).

1956: **الصّفقة**؛ ومسرحيات «**المسرح المنوّع**».

1960: السلطان الجائر والعشّ الهادىء.

1962: **يا طالع الشّجَرة.**

1966: **الورطة وليلة الزفاف.** آخر مسرحيَّاته.



■ مما يلاحظ ان مسرحيَّاته تبلغ 19 كتاباً أي نحو 20% من مجمل أعماله، فيما تحتل أعماله القصصيّة مكانة متواضعة (6 من 94)، وأعماله الروائية مكانة أدنى، (4 من 94). وعليه تكون المكانة الأولى للكتابة في حياة الحكيم مخصَّصة للصحافة والدراسة، للمساجلة والتفاكر، الذي احتلَّ حيّزاً كبيراً في حياته واعتراكه مع نقّاده، منذ «عودة الروح» وفلسفة «التعادلية»، إلى «عودة الوعي» بعد عبد الناصر، والردود عليه، وردوده على الردود. أمام هيبته بقيت الدولة المصرية واحدة في تكريمه، كما هو الحال مع أبي الهول، أو أي رمز كبير. وبقي النَّقد متواضعاً على عظمة قلمه، وإنْ وقع اختلاف شديد حول لون محابره، ومجرى فكره السياسي.



■ إنَّ توفيق الحكيم وعباس محمود العقاد*، وطه حسين*، هم جيل النهضة الثقافية العربية الثانية في مصر والعالم العربي، طبعاً مع آخرين كبار، تناولناهم في هذا العمل، فلا داعي للتكرار. وبنوع خاص أُسس الحكيم للكتابة المسرحية العربية ـ الحيّة، كتابة الفصيح والمحكي، في أداءٍ حيّ. تزول أسباب

المخالفات السياسية، وتستمر روائع الأدب الحكيمي وبدائعه. وإنَّ تأثير الحكيم في الأدب المسرحي العربي، وإسهامه في الثقافة العالمية يستحقّان، أيضاً، تقديراً عربياً ثقافياً وعالمياً مناسباً. فتوفيق الحكيم وُلِدَ مصرياً، وعاش إنسانياً، ساعياً لتقديم رؤية جديدة لعصرنا وعالمنا؛ غير مُكتفٍ بما أعطى وأبدع: «وإذا كان أحد أشخاص **«أهل الكهف»** عندي قال: «إنَّ أية حياة منحة، وأثمن منحة تُعطى لمخلوق هي الحياة»... فإنّي أنا نفسي ـ مع الأسف ـ **لم أستطع الانتفاع بهذه المنحة كما ينبغي**. لقد ضاع الكثير من قدراتي ومن موهبتي ـ إذا كان لها وجود بسبب طبيعتي المثقوبة كالغربال بمئة ثقب من القعود والتردّد والإهمال؛ بل إنَّ السبب الرئيسي في عرف الطبّ ـ لما يتهدّد اليوم صحتي ـ هو قلة نشاطي وحركتي. إنّي دائماً أحاسب نفسي على كل ذلك وأسائلها: هل كان من الممكن أن أكون أفضلَ مما انا في مجال الخلق الفنّي، مع مثل هذا الطبع؟ هذا الطبع الذي سجنني وفوَّتَ عليَّ الكثير من الفرص الفنيّة؟ [...]. لا أدري. كل الذي أدريه هو أنّي سأموتُ وأنا أتساءل: **لماذا لم أكن أفضل مما كنت؟**» (حياتي، الشركة العالمية للكتاب، ط 2، بيروت 1971، صص 287 ـ 288). هكذا لا يشبع المبدع من إبداعاته!

تُركي الحَمَد

جدليّات اليومي واللايومي

■ كاتب عربي من السعودية، يتأرجح بين الفكر اليومي، الصحافي والإذاعي، والفكر التأملي، مروراً بالأدب والسياسة والثقافة والحضارة. فهل هو في مقالاته وأعماله أسير **جدليّات اليومي واللايومي**؟ تركي الحَمَد يتدرّج في كتاباته من الثقافي إلى السياسي، وهاجسه الأكبر اندراج العرب، كمدار حضاري عربي - إسلامي، اندراجاً ثقافياً في حضارة العالم - إن كان للعالم حضارة واحدة محتملة ذات يوم، خلافاً لدعوى **العولمة**، الاسم الجديد للسيطرة الاستعمارية على العالم وثرواته وثقافاته.

I - جدليّات الموقع والموقف:

■ تصدر أعماله عن جامع عربي مشترك: كيف تكون ثقافتنا ذات نسق معرفي مختلف، «يستوعب الجديد ولا يرفضُ القديم من دون أن يغرقَ فيه أو يسجن نفسه داخله». هذه الإشكالية تغطّي أزمة النخبة العربية، كما يعرضها تركي الحمد في كتابه: **«الثقافة العربية أمام تحدّيات التغيير» (دار الساقي، بيروت 1993)**، إذ يعلن (ص 8):

«عالم متغيّر وسريع التحوّل، هذا هو ببساطة الوصف الأمثل لعالم اليوم على كافة المستويات وفي كل الأشكال التي هي متشابكة وليست منفصلة منعزلة. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو موقعنا نحن (أي العرب عموماً) من هذه التغيّرات والتحولات المتسارعة؛ بل وكي يصبح السؤال صحيحاً: **ما هو موقعنا، وليس موقفنا من كل ذلك، إذْ إنَّ الموقف يعني القدرة على الاختيار الواسع، اما**

الموقع فيعني كيفيّة الإدراك والتعامل مع شيء مفروض، بمعنى أنّه موجود هنا والآن، بغض النظر عن الرفض أو القبول، أي بغض النظر عن الاختيار [. . .]. مثل هذا السؤال هو في حقيقة الأمر طرح وتحليل للثقافة العربية برمّتها، بشكلها وجوهرها وبنيتها، وعامّها وخاصّتها». ويربط النهضة بالثورة الابستمولوجية، وفقاً لجدليات التواصل والتفاصل. فالنهضة «إتصال لأنّها لا تأتي من فراغ ولا يمكن أن تقوم على فراغ او البداية من الصفر (كما حاول آباءُ الثورة الفرنسية من الراديكاليين فعله، أو ما يفعله بعض الغُلاة من الإسلامويين الذين لا يبدأ التاريخُ عندهم إلاَّ بظهور الإسلام فقط) وهي انفصال وقطيعة مع الأنساق السابقة والبنى القديمة التي كانت تعمل من خلالها [. . .]. قد يقول قائلٌ عند هذا الحد إنّك ناقضتَ نفسك هنا ونسفت كلَّ ما قلته سابقاً عن الثقافة العربية وخصائصها وقيودها على السلوك والتصوّر، أليس هذا هو بالضبط طرح «النهضة» العربية المعاصرة وخطابها النهضوي؟ أردّ هنا فأقول: **إنَّ المسألة ليست بذلك التناقض المزعوم او المفترض بقدر ما أنَّ الخطاب النهضوي العربي ليس خطاباً نهضوياً على الإطلاق**، بل إنّني أشكّ إن كان هنالك حقاً خطاب نهضوي عربي. فكل الطروحات «النهضوية» العربية تقريباً (الإسلامي منها والقومي) تدور في فلك التراث ولكنها لا تنطلق منه، بمعنى انها تدور في «النسق» التراثي ولا تبني أنساقاً جديدة. . .» (**الثقافة العربية**، م.س. صص 81 ـ 82).

II ـ الثقافي والايديولوجي:

هل سبب ما تقدّم هو إحلال الايديولوجيا محل التراث العربي والنهوض منه أو به لتشكيل نسقٍ وليدٍ، يصلح لحالات عربية ثقافية معاصرة ومحاورة لعالم الآخرين؟ هذه المسائل يسترجعها الدكتور تركي الحمد لحسابه في كتابه «**دراسات ايديولوجية في الحالة العربية**» (دار الطليعة، بيروت، 1992). من الرياض، تساءل الكاتب: «**مَنْ نحن، عرب أو مسلمون**، أم هذا وذاك، أجزاء من هذا العالم، أم نحن عنه منفصلون، غير فاعلين، وفق تصورات الإرث والتاريخ اللذين نحملهما على الأكتاف دوماً وأبداً؟ **ماذا نريد: الدين أم الدّنيا أم كلاهما**؛ ليبرالية أم شمولية، فردية أم جماعية، مجرّد انتماء إلى هذا العالم، أم سيادة عليه» (**دراسات ايديولوجية**، ص 8). وتتمادى الأجوبة في فضاء الكتاب هذا: من البحث في **جذور التبعية الايديولوجية** (ونقضها الضمني بثقافة عربية، اسلامية)، إلى توصيف **الوضع العربي الفكروي** (الأيديولوجي)، وصولاً إلى تمرين مبرمج على نقد «بعض

جوانب الواقع العربي» ـ الدولة القُطْرية، المنظار السياسي لتجربة مجلس التعاون، وجذور أزمة الخليج وآثارها: «إنَّ المطلوب لاستيعاب درس الخليج هو **عقد اجتماعي عربي جديد (مصطلح غسان سلامة)**، أي المأسسة في الداخل والخارج، ومن ثم **عقلانية القرار** كحجر الزاوية في هذا العقد. هل يحدثُ كل هذا؟ نعود ونقول: إنَّ ذلك يعتمد على **إرادةٍ واعية بمسار التاريخ، تسير معه ولا تسبح ضده**، لأنَّ التاريخ في النهاية، وكما يعلّمنا هو ذاته، سائر في طريقه لا يلتفت إلى الوراء، ولا يبقى على حاله». (**الأيديولوجية العربية**، م.س. ص 224). هذا التصوير الذئبي أو التنّيني للتاريخ غير واقعي، بل هو بمنزلة الهرب من واقع عربي إلى توهُّم يستفيد منه الحاكم، الذي يبقى أشبه بليل النابغة الذبياني، ولا يستفيد منه المحكوم الذي ضاع بين الثقافي النخبوي والأيديولوجي السلطوي.

III ـ الانسان والفعل الحضاري: الكتابة

الواقع أنَّ الدكتور تركي الحمد يرمي من وراء أعماله الفكرية النقدية، والأدبية الروائية، إلى فتح آفاق أمام العرب، لا إلى تيئيسٍ أو تحنيطٍ إضافي. وهذا ما جعله يضع كتابه الموسوم: «**عن الإنسان أتحدّث، تأمّلات في الفعل الحضاري**» (دار المنتخب العربي، بيروت، 1997). والكتاب هو مجموعة مقالات وضعها الكاتب ما بين 1992 و 1997، محورها الإنسان عموماً والإنسان العربي خصوصاً. وهنا يثير جدلاً حول مبدأ الكتابة، كسلطة معرفية إنسانية: «**لماذا نكتب؟**» نكتب لأننا نشعر بشيء داخلي يدفعنا إلى إمساك القلم بحرقة ونسطر على الصفحات بأحرف ما يعتمل في الداخل من أعاصير قد نسميها مشاعر او شيئاً من المعرفة [...]. نعم، إنَّ الكتابة رحلة وجودية نستقصي منها سر العالم من خلال استقصائنا لسرّ الذات التي هي في متناول اليد؛ ولكنها بعيدة عن اليد في ذات الوقت، وذلك مثل السهل الممتنع الذي توصف به بعضُ الكتابات أحياناً» (**عن الانسان أتحدث**، ص 9). بطل الكتابة واحد مثل بطل القراءة. إنّه الإنسان، البطل الثقافي او الحضاري، الذي يكتب لنفسه عن نفسه. ولا ينسى الدكتور تركي الحمد التذكير بأنَّ الحضارة الرأسمالية هي حضارة بلا ضمير، وفيها شهوة أكل اللحم البشري بكل ألوانه (را: م.ن. ص 47 وما بعدها). وينتقد دعاة العودة إلى جذور ميتة، وترك الجذور الحية في الأُمَّة العربية (م.ن. ص 259):

«إنَّ هذا ما يريدُه بنا **الشعوبيّون الجدد** وأربابُ الانعزالية المتناثرون على شواطىء الخليج وجنبات المعابد القديمة في لبنان. يريدون العودة إلى التاريخ،

ولكن عن أي تاريخ هم يتحدّثون؟» وبعد الكشف عن أهمية تاريخ الوحدة العربية مقابل تاريخ التفكك والتشرذم، يفضح الدكتور تركي الحمد دعوة هؤلاء المنافقين الجدد في الثقافة العربية او العالمية: «**دعوة لا تختلف في فحواها عن دعوة فراعنة مصر وفينيقيي لبنان وبرابرة الشمال من إفريقيا**. عودة إلى جذور ميتة وترك لجذور حية، عودة إلى أصالة بدائية، وترك لأصالة غنية حقيقية، حيّة متطورة. بحث في التاريخ وبحث لا يهدأ عن عوامل الانقسام والفرقة، وذاتية قزمة لا يحييها إلاّ العصبية، ولا ينفخ في أوداجها إلاّ الجهالة الجهول والفتنة العمياء» (م.ن. ص 259).

IV ـ الثقافة العربية في عصر العولمة:

■ بهذا العنوان المفيد، صدر كتاب الدكتور الحمد عن دار الساقي (بيروت 1999) وأخطر ما فيه، مجدّداً سؤاله: «**هوية بلا هوية: ونحن والعولمة**»، والدفع باتجاه «إطار معرفي جديد للثقافة العربية»، وصولاً إلى «تأملات في مسألة الهويّة». «قد يقول قائل: إنَّ بإمكاننا الدخول في التقنية دون التخلّي عن ثقافتنا الذاتية، او ما يُعتقد أنَّه ثقافة ذاتية، وفق مبدأ **أن نأخذ أفضل ما عندهم وأفضل ما عندنا**. وقد يبدو مثل هذا التقرير توفيقاً مناسباً وجميلاً؛ **لكنْ هل يمكنُ ذلك**؟ هذا هو السؤال. فكما سبق القول، فإنَّ المنتج الحضاري لا بد أن يخلق ثقافته الذاتية في النهاية، لأنَّه نتيجة ثقافية معيّنة قبل أن يكون مجرَّد كيان ماديّ [...]. نعم لن تكون هويّتنا او ثقافتنا القادمة بمثل ما كانت بالأمس القريب أو البعيد. وهل هناك ثبات مطلق في أي شيء، إذْ لا بدَّ في النهاية من الانخراط في المتغيّرات السائدة والتعايش معها بما يغيّر الكثير من المفاهيم والسلوكيّات التي كانت؛ ولكن ذلك لن يجعلنا نكف عن ان نكون عرباً أو مسلمين او خلاف ذلك من عناصر الهوية والثقافة. قد لا تكون هذه «العروبة» مثلاً متوافقةً مع النموذج المفارِق الذي يحتل بعض الأذهان والاتجاهات، وقد لا يكون الإسلام المُمارَس متوافقاً مع «تأويلات» نموذجية متعالية معيّنة لهذا التيّار أو ذاك؛ ولكنّ **الثوابت الأساسية للعروبة والإسلام**، التي هي معروفة لكل أحد، وممارسة تلقائياً من كل أحد، وليست حكْراً نخبوياً لأحد، لن تكون محل تلاش...» (**الثقافة العربية في عصر العولمة**، صص 102 ـ 103).

■ «خلاصة القول هي: أنَّ إشكالياتنا الثقافية، الدائرة حول هاجس الهوية والنّقاء الثقافي، هي إشكاليات مبالغ فيها، ونوع من آليات الدفاع النفسي الجماعي، المستفزّة بحالات الإحباط والفشل وعدم القدرة على التوافق مع

تحوّلات المكان والزمان. . .» (م.ن. ص 121).

V ـ أدب الرواية والثقافة:

■ أدرك الدكتور تركي الحمد بثقافته الواسعة أهمية التعبير الروائي، كنوع أدبي، عن هواجس الإنسانية العربية المشتعلة وسط أزمات ومخاضات حادّة، بعضها حربي ومعظمها وجودي. عنده تتصل المعاناة بالمعاني التحوليّة، لكأن الثقافة هي نفسها مجازُ الانسان.

فإلى الأبحاث والمقالات والدراسات، أضاف بضع روايات، بدأها بـ **«أطياف الأزقة المهجورة»**، وهو عنوان شاعري لرواية طويلة، أولها **«العدّامة»** (دار الساقي، 1997) وثانيها **«الشميسي»** (دار النشر نفسها)؛ وثالثها **«الكراديب»**، وآخرها **«شرق الوادي»** (رواية).

«العدّامة» قصة شاب سعودي ينفتح على العالم في مطلع حياته (ما بين 1967 و 1975) ويكتشف جسده في عالم منغلق ـ منفتح. إنَّه هشام، **هشام العابر** الذي «يكتشف في الرياض الجسدَ بكل لذّته وألمه، ويغوص في كل ما قيل له إنَّه محرّم أو لا يجوز. وتبدأ رحلة ألم مغموسة بلذة واهية، فقد انسلخ من حياته الماضية، وأخذ الشك يتسرب إلى نفسه بكل يقين سبق له أنْ تعلق به. وهنا تبدأ رحلة جديدة هدفها البحث عن المعنى. كل الأشياء بدأت تتكشّف عن **اللامعنى** المحيط، وقد حاصرت البرودةُ القاتلةُ هشام، رغم غرقه في نار الأشياء كلها التي حذّره الكلُّ منها، فبدَتْ لذيذةً في وقتها. لم يعد الجسد بذاته يشبعه، ولم تعد الفكرة بذاتها تقنعه. إنَّه يبحث عن شيء جديد لا يعرف ما هو، ولا بد من ألم للوصول إليه. فهل يصل؟» (من غلاف رواية الشميسي).



مفكّر وأديب عربي من السعودية ينقلنا بعمقه إلى آفاق واقعنا الثقافي والحيوي العربي. تركي الحَمَد مثقّف موسوعي في عصر يزداد بحثاً عن نفسه خارج نفسه.

حسن حمدان (1936 ـ 1987)
(مهدي عامل): شاهد الكتابة الملتزمة

■ هو حسن بن عبدالله حمدان، (حاروف/ قضاء النبطية ـ الجنوب)، المولود في بيروت سنة 1936، والمشهور باسم رمزي (**مهدي عامل**)، له دلالته المزدوجة: فهو مهدي من جبل عامل، أرض الفقراء والمقاومين، ومهدي مع العمال ولهم، وليس مجرّد (مهدي) سياسي او اعتقادي ـ اسطوري. درس في مدرسة المقاصد الاسلامية (بيروت) حتى الثانوي؛ وفي ليون، درس الفلسفة ونال الإجازة والدكتوراه. الدكتور حسن ع. حمدان تزوّج إيفلين بران، ورُزقا كريم/ ياسمين/ رضا.

هو شاهدُ **الكتابة الملتزمة**. مناضل في التدريس وفي المجتمع. في قسنطينة الجزائرية، درَّسَ الفلسفة في دار المعلمين، ثم عاد إلى لبنان، وعمل مدرِّساً في ثانوية صيدا الرسمية للبنات؛ وبعد ذلك، درَّس في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية) الذي يُعَدُّ المختبر الأيديولوجي لصراع اليسار واليمين في لبنان. اهتم حسن حمدان بتدريس المنهجيّات والسياسة والفلسفة. مثقّف عضوي، مناضل طيلة حياته في الحزب الشيوعي اللبناني الذي انتسب اليه سنة 1960، وبلغ عضوية لجنته المركزية سنة 1987؛ كما انتسب إلى اتحاد الكتّاب اللبنانيّين، والمجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ورابطة الأساتذة المتفرّغين في الجامعة اللبنانية. أُغتيل في شارع الجزائر (بيروت) يوم 18/ 5/ 1987، فانضم إلى قافلة شهداء لبنان التي تجاوزت المئتي ألف شهيد من كل الفئات.

مارس الكتابة الأدبية والشعرية والصحافية (اليومية) والفلسفية، بوجهيها السياسي والأيديولوجي، إلاّ ان منتقديه رأوا فيه ايديولوجياً، لا فيلسوفاً، وكاتباً

صحافياً، يومياً، لا شاعراً ـ وكان يمكنه برأيهم «تفادي الشّعر»، والاكتفاء بالفكر السياسي والسجال الأيديولوجي. لكنه لم يدَّعِ أنَّه أكثر من شاهد وشهيد للكتابة الملتزمة، فكانَ ضحيّة التزامه وصدقه على أيدي «ظلاميّين» خلطوا الاستئصال الجسدي بالتأصيل العقائدي، وأفتوا بدمه هو وآخرين.

☐ أعماله الأساسية:

سعى الدكتور حسن ع. حمدان لأن يكون **«سوسلوف» الحزب الشيوعي اللبناني، حزب النخبة والمفكرين والمثقفين اليساريين، المدجّج بوسائل إعلامية قويّة في عصرها الشعبي الذهبي، عصر الصحافة الحزبية** وتحديث السياسة بالشعارات والأفكار الجديدة: **النداء، الأخبار، الطريق، الصرخة، الثقافة الوطنية**، الخ، إلى دار نشر ناشطة (الفارابي) وإذاعة صوت الشعب، وتلفزيون الجديد (NTV).

في هذا الاطار يُعَدّ (مهدي عامل) من أبرز أدمغة الحزب الشيوعي اللبناني في النصف الثاني من هذا القرن، اذ انتقل الحزب من السرية واللاشرعية الى الشرعية والنضال العلني، والمساهمة في الحركة الوطنية اللبنانية بقيادة **كمال جنبلاط***.

1972: وضع عمله الأساسي، الفلسفي ـ السياسي، بعنوان: **مقدّمات نظريّة لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**؛ وكان في جزئين؛ أولهما: **في التناقض**، وثانيهما: **في نمط الانتاج الكولونيالي**. راج هذا العمل، وأعطى لصاحبه شهرة ومرجعيّة، فصدرت طبعته السادسة سنة 1990.

1974: نشر مهدي عامل مجموعة قصائد **(تقاسيم على الزمان)** في طبعة أولى أخيرة ـ على ما يبدو حتى الآن.

● لكنه في المضمار الفكري السياسي، أبدعَ كتابَهُ المرجعيّ الثاني:

أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البرجوازيات العربية، وذلك ردّاً على «مثقفين» راحوا يحتمون وراء جدران ثقافية او حضارية متداعية، لتصوير أزمة عالمية، مصدرها الصراع الأممي بين الاشتراكية والرأسمالية، وترجومتها العربية صراع برجوازيات وإقطاعيّات، ملتحقة بالنظام الرأسمالي الأوروبي ـ الأميركي، المضاد للمصالح الوطنية والقومية العربية. شهد هذا الكتابُ رواجاً وسجالاً حوله، وصدرت منه عدّة طبعات، كان آخرها الطبعة السادسة سنة 1990. وبالطبع لا ينفي مهدي عامل وجود أزمة في الثقافة او في الحضارة العربية، لكنَّه يذهب إلى الكشف عن أسبابها التاريخية وقواها المنتجة لها فعلاً.

1979: بعد مرور خمس سنوات على اندلاع الأزمة اللبنانية، وتغليب الميليشياوي على المناضل، والعسكري على السياسي، والطائفي على العلماني؛ وفي سياق العدوان الاسرائيلي الأول على لبنان، سنة 1978، نشر مهدي عامل كتابه الثالث: **النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية**. صدرت منه، الطبعة الثالثة سنة 1989.

1980: تابع بحثه العلمي، فوضع كتابه: «**مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ـ القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية**. وهكذا غطّى بالكشف النّقدي المجال اللبناني ـ الفلسطيني، المتشارك شعبياً في تجربة «القوّات المشتركة» الفريدة من نوعها بين شعبين عربيّين على أرض واحدة، ضد عدو واحد. صدرت الطبعة الثالثة من الكتاب (دار الفارابي، بيروت، 1989).

1984: عاود حسن حمدان الشعر، فأصدر منه مجموعة ثانية بعنوان: **فضاء النّون**».

1985: نشر كتابين:

- في علميّة الفكر الخلدوني (طبعة ثالثة، 1990)، وهو محاولة للحدّ من مشروع نخبوي عربي، يرمي إلى استبدال ماركس أو ماكيافيلي بابن خلدون. هنا حسن حمدان يكشف مدى علمية هذا الفكر (الذي تناوله ايضاً بالنقد، **عزيز العظمة***: ابن خلدون وتاريخيته؛ وكذلك **ناصيف نصّار*** وسواهم).

- هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ (طبعة ثالثة 1990).

1986: أعاد طرح المسألة الطائفية من زاوية نقد الدولة، فوضع كتابه النظري «**في الدولة الطائفية**»، الذي صدر في طبعة ثانية (1989).

1988: **نقد الفكر اليومي** (طبعة ثانية 1989) (نشر بعد اغتياله).

1990: مناقشات وأحاديث في **قضايا حركة التحرّر الوطني وتميّز المفاهيم الماركسية عربيّاً**. مجموعة أفكار جرى جمعها وترتيبها تحت هذا العنوان الفضفاض، عشية تفكك وانهيار الاتحاد السوڤياتي. وهناك مساهمات أخرى للكاتب يجري إعدادها للنشر ضمن أعمال كاملة (طبعة أولى 1991).

1991: **في قضايا التربية والسياسة التعليمية**، مجموعة مقالات ومواقف للشهيد مهدي عامل، جرى جمعها ونشرها بعد استشهاده.

ويبقى السؤال المعلّق: مَن قتل **حسين حمدان**، وقبله أو بعده: **كمال جنبلاط**، **كمال يوسف الحاج**، **توفيق يوسف عوّاد**، **الشاعر موسى شعيب**،

الصحافي سهيل طويلة، المفكر الكبير **حسين مروة**، **ابراهيم نعوس**، الدكتور **عبد الوهاب الكيالي**، الدكتور عدنان سنو، الخ؟ بكلمة **مَنْ قتل لبنان؟ ولماذا قتلوه؟ وما العبرة؟**

نماذج من أفكاره:

1 ـ التعليم والتحرر الوطني:

«وفي هذا الاطار من عملية التحرر الوطني ينطلق التحديد العلمي للمستوى التعليمي من شرط أساسي هو ضرورة تحرير الانتاج الاجتماعي من علاقة التبعيّة التي ترتبط بالامبريالية، وبالتالي من سيطرة البرجوازية على تطوّر الاقتصاد الوطني. إنَّ حاجات الإنتاج الاجتماعي المتحَرّر من هذه التبعية ومن هذه السيطرة الطبقية غير حاجات الانتاج الاجتماعي الخاضع في تطوّره لهذه التبعية ولهذه السيطرة الطبقيّة؟

«[. . .] بهذا الشكل حين تتحدّد المعارف، حجماً ونوعاً، التي عليها ان تحدّد المستوى الاقليمي، تتحدّد في حركةٍ هي بالضرورة **حركة نقض للأيديولوجيا المسيطرة**، في شتى مراحل التعليم، ومن الروضة حتى الجامعة، بل حتى ما بعد الإنتاج الاجتماعي المتحرّر من السيطرة البرجوازية، وبالتالي من التبعية البنيوية للامبريالية. وهذا يستدعي بالضرورة **تعديلاً جذرياً**. إن لم نقلْ **ثورة تربوية** في مختلف البرامج التعليمية وأنظمة الامتحانات، الخ». (**في قضايا التربية والسياسة التعليمية**، ص 98).

2 ـ نقد الأجنبية كلغة أُم:

«إنَّ اللغة الأجنبية تقوم بدور لغة الأُم في النظام التعليمي اللبناني لأسباب طبقيّة غير لغوية، فالتعليم باللغة الأجنبية ضرورة أساسية من ضرورات هذا النظام الطبقي للتعليم؛ لأنَّه في الحقيقة يتوجّه إلى فئة اجتماعية معيّنة هي الأقلية البرجوازية، فلا بد من حَصْر التعليم في هذه الأقلية الطبقية، ومنعه عن الأكثرية الساحقة من أبناء الطبقات الكادحة» (م.ن. ص 36). ويفضح قناع الازدواج اللغوي في لبنان: مساواة بين اللغة الأجنبية واللغة العربية، ثم تنقلب المساواة إلى **سيطرة اللغة الأجنبية على اللغة العربية**.

«إنَّ قضية تعليم اللغة الأجنبية وإتقانها كلغة أجنبية، إلى جانب اللغة الأم، شيء، والإزدواج اللغوي (Bilinguisme)، شعار البرجوازية العميلة، شيء آخر». (م.ن. ص 59).

3 ـ الجامعة الوطنية والاستعمار:

«... لقد نشأت الجامعة اللبنانية نشأة وطنية في وجه الجامعات الاستعمارية، كمنطلقٍ لنضال وطني ضد الأيديولوجية الاستعمارية. لكنّها بسبب بنية الانتاج الذي تخضع لتطوّره، ما لبثَ أن ظهرت كجامعةٍ إلى جانب الجامعات الأخرى، يتماثل دورُها إلى حدٍ ما مع دور هذه الجامعات [...]. إنَّ الجامعة اللبنانية، في واقعها الاجتماعي الطبقي الراهن، وبحكم بنية هذا الانتاج «التخلّفي»، تتحدَّد كمركز **لتحنيط التراث الثقافي، ونقل الأيديولوجية البرجوازية الاستعمارية ونشرها**. وفي كلتا العمليّتين، عملية التحنيط وعملية النقل، لا تقوم الجامعة بأي دور إنتاجي فعلي» (م.ن. ص 38).



■ بهذه الأفكار الواضحة عاش حسن حمدان/ مهدي عامل، واحداً، موحَّداً في فكره وسلوكه، متناقضاً مع خصومه، لا مع نفسه. الأيدي الخفيّة، الغيلان التي تغتال الفقراء والمواطنين الأوادم الذين دافع عنهم طيلة حياته، هي نفسها التي امتدّت إليه لتضع حداً لعطائه، وهو في ذروته الأولى. مع ذلك لا تزال أعماله الفكرية تعمل في مهدها الاجتماعي الطبيعي والطليعي، والتاريخ عند العرب أيّام ومعارك وسجالات... وقيامات.

حسن حنفي (1935 ـ القاهرة)
الثّورة داخل الثقافة

□ السوربوني والإسلامي:

■ وُلِدَ حَسَن حنفي في القاهرة سنة 1935، حيث درسَ الفلسفة، وأكمل درسَها في سوربون باريس. نشأ يسارياً، مراهناً بالفلسفة الثورية على إحداث ثورة داخل الثقافة العربية، تارة؛ والإسلامية تارة. يُعَدّ، اليوم، من مؤسّسي **«يسارية إسلامية»** مقابل التوظيف السياسي اليميني للإسلام، ولسواه من الأديان أو المذاهب. متفلسف وأستاذ فلسفي؛ منظّر للثورة في التراث، ثم في الثقافة، بقصد التجديد النهضوي او الإحياء العميق لأمّة يتناوشها الأصولي الذي يحاور نفسه في ماضيها، والانعزالي المنكمش على ذاته في حاضره، ضد أي مستقبل مشترك مع الآخر. أطلقَ حسن حنفي مشروعه التثويري داخل الثقافة العربية منذ السبعينات، قاصداً المدى العربي، والصدى العالمي. سنة 1976، وضع كتابه **«في فكرنا المعاصر»**؛ وأتبعه سنة 1977 بكتاب حول **«تربية الجنس البشري»**؛ وفي الثمانينات أطلق أطروحة «اليسار الإسلامي» ومجلة «اليسار الإسلامي» سنة 1981، وتوَّج أعماله كلّها بمشروع خماسي الأجزاء: **«التراث والتجديد»**. سنة 1988، نشر **«الدين والثورة في مصر»**، و**«مقدّمة في علم الاستغراب»** (مجد، بيروت، 1992)، ثم كتاب **«من العقيدة إلى الثورة»**. (فضلاً عن **«الحركات الإسلامية في مصر»** (عن المؤ سسة الإسلامية للنشر، بيروت، 1986)، **(اليمبن واليسار في الفكر الديني** (دار علاء الدين/ دمشق 1996). فوق ذلك ساجلَ **محمد عابد الجابري*** **في مجلة «اليوم السابع» سنة 1989: حوار المشرق والمغرب** (صدر في كتاب عن دار

طوبقال ـ المغرب). وعنده ان الحوار مع الآخر ينطلق من الايمان العميق بالتنوّع العقلي، وبممارسة الجدليات، دون ادّعاء امتلاك **الحقيقة المطلقة**، كما يدَّعي آخرون من أصوليّين أو انعزاليّين ـ أوصلونا إلى ما نحن فيه من ضياع وتشرذم. في المانيا ـ حيث عمل مؤخراً في جامعة بريمن كأستاذٍ زائرٍ حاوره الباحث **زياد منى**، ونشرت جريدة **السفير** (بيروت، 19/ 10/ 1998)، الحوار بعنوان: حسن حنفي متفائلاً بحتمية الانتصار: **العجز مؤقت وأنا أعدّ نفسي لفجر نهضة عربيّة ثالثة** (لكنه لا يوضح حسب أي تقويم)، بعدما أعلن **هشام جعيط*** **أننا في صميمها منذ السبعينات**).

☐ تعدّد الوعي التاريخي:

يشير د. حسن حنفي في حواره مع زياد منى، إلى ان الوهم السائد بوجود **مسار واحد ووعي تاريخي واحد للعالم**، غير صحيح إطلاقاً «لأنَّ مسارات العالم متعدّدة والوعي التاريخي متعدّد. لكن نظراً لبروز أوروبا على الساحة باعتبارها مركز العالم منذ القرن الخامس عشر (**الإصلاح الديني**) والسادس عشر (**عصر النهضة الأوروبي**) والسابع عشر (**العقلانية**) والثامن عشر (**التنوير**) والتاسع عشر (**الثورة الصناعية الأولى**) حتى القرن العشرين بكل تساؤلاته وحروبه ومراجعاته للحداثة وتجربتها... الخ. ظنَّ الناسُ أن هذا تاريخ العالم كله ـ وتؤيّد هذا الظنّ أجهزة الإعلام الغربية وسيطرتها ـ ومن ثم **فإنَّ ما يسمَّى التحوّل من قرن إلى قرن، من القرن العشرين إلى القرن الحادي والعشرين، ينطبق فقط على مسار الوعي الأوروبي في تاريخه الحديث، وأنا لست أوروبياً... أنا على علم بالوعي التاريخي الموازي**، وليس فقط (بالموازي) في أوروبا، بل ايضاً (بالموازي) في اليابان والصين والهند وإيران وآسيا الوسطى [...]. ومن ثم أنا لا أستطيع ان أضع نفسي في مسار تاريخي لا أعيشه»! لكأنّه يعلن للعولمة وأهلها: «لكم تاريخكم... ولنا تواريخنا»، فإلى أين؟ إنَّه يحذّر محاورَه المغترب في المانيا منذ أمد بعيد، من الأخذ بما يُثار في أجهزة الإعلام وفي الثقافة العامة في الغرب، ويذكّره بأن «التركيز الشديد على ضرب البوسنة وكوسوفو وحصار العراق وليبيا، وتهديد إيران وضرب السودان الخ... كل ذلك يدلُّ على ان **الغرب يريد منذ 1990 أن يسيطر على العالم بطريقة أخرى يسميها العولمة أو الإدارة العليا**، [...] من أجل ان يقضي على نتائج حركات التحرّر الوطني في الخمسينات والستينات. بعدما أفلت العالم الثالث من قبضة الغرب يريد الغرب من جديد ان

يعود ويحتوي العالم الثالث. إنَّما نحن فقط نخطىء في حساب إمكانات بعض هذه المناطق التي أسمّيها الحضارات التاريخية التي استطاعت ان تعيش منذ سبعة آلاف عام. خذْ مثلاً الثقافة العربية والعالم العربي الذي استطاع ان يصمد أمام الصليبيين والتتار والمغول والاستعمار الأوروبي الحديث. لا توجد حيوية فكرية وكمٌّ هائل من التساؤلات قدر ما يوجد في المنطقة العربية. وانا في المانيا، وأعرف الغرب، هنا فقر فكري، بالرغم من النشر، في الوعي الأوروبي...».

☐ نقد العولمة:

■ «في الظاهر يبدو الغرب منتصراً. عالم بقطب واحد. عولمة. اقتصاد وسياسة مسيطران ومقرّران. غنى. تكنولوجيا. أمَّا الباطنُ فيختلف تماماً. أنا في الجامعات الأوروبية أدور عليها. الكمُّ الكبير من عدم الرؤية، عدم المواطن الأوروبي، الألماني والفرنسي والبريطاني، يبدو أنَّه في نهاية الرحلة. هو بدأ من مارتن لوثر وجيوردانو برونو حتى دريّدا وليوتار... الخ. هو تعب بعد 500 عام من النهضة، ولا يدري إلى أين هو يسير، أحياناً ينقضُ تجربته هو، تجربة الحداثة وما بعد الحداثة، ويقطع أنفه بنفسه». فهل نحن بخير؟ وماذا في وجداننا أو باطننا العربي؟

☐ قريش والجيش:

يلاحظ الدكتور حسن حنفي انَّ «النظم الحاكمة في العالم العربي كلها نظم لا شرعية. فنحن محكومون بنظامين: إمَّا بنظام مَلَكي وإمَّا بنظام عسكري، وكلاهما تنقصهُ الشرعيّة. فالنظام الملكي يستمد شرعيّته من العائلة المالكة، والنظام العسكري يستمدّ شرعيته من الاعتماد على قوة الجيش. نحن نعاني من نظامين: قريش والجيش. وكلاهما غير مُنتخب من الشعب إنتخاباً طبيعياً. نريدُ نظاماً سياسياً ينشأ بانتخابات، كما هي الحال في أنظمة الحكم الديمقراطية، ويلي ذلك تشكيل حكومات إئتلافية تعبّر عن طبيعة القوى السياسية الموجودة في العالم العربي وفي الشارع العربي. هنا يبدأ الإبداع. فأنا لا أستطيع انْ أُفكّر في مسار العالم وأنا معذّب في السجون. أنا مُضطهد لأنّي مفكّر حرّ. أنا أُصارع عدوين: القهر في الداخل والفقر في الداخل والتعذيب في الداخل والسجون في الداخل؛ وأُصارع الهيمنة الغربية العالمية في الخارج...».

بهذا الحوار الواضح والمطوّل يستأنف ويستجمع حسن حنفي خطابه الثوري

داخل الفكر العربي المعاصر، ويعيدُنا بأشكال جديدة الى تناول بعض موضوعاته الأساسية في أعماله، من كتب ودراسات ومقالات ومقابلات.

□ نقد صورة الرئيس الراحل:

في كتاب «**الحركات الإسلامية في مصر**» ينتقد د. حنفي صورة أنور السادات (ص 82): «رسم الرئيس الراحل لنفسه صورةً من هذا النوع، فأخذ لقب «الرئيس المؤمن» وألحّ على ان يظهر «محمّد» أنور السادات إسوةً باسم النبيّ، يظهر بجلباب أبيض وبيده مسبحة، جالساً على أريكته، قارئاً القرءآن! أو متوشحاً بحزام أخضر وبيده عصا، مثل **عصا موسى**، تفعل السحر، وتأتي بالأعاجيب، أو مصلياً في مسجد، ويداه على صدره؛ وعلى رأسه زبيبة، يتمتم بشفتيه، ويغلق عينيه، ويحرّك رمشيه، ويطأطيء رأسه من شدّة التقوى وفرط الإيمان! ويعتكف في الأواخر من رمضان في سيناء للتعبّد والتهجّد والابتهال، يدعو إلى بناء مجمع للأديان في سيناء للتآخي والمحبة وتناسي الصراع بين الشعوب، بين العرب واسرائيل، بين الشعوب والاستعمار».

ولا ينسى الدكتور حنفي أن يفضح هذا النظام الذي يتعاون مع «الجماعة الإسلامية» لتنشيط «جذور الطائفية» في أجواء «سيادة التخلف على مدى عشر سنوات. . هو **عمر الثورة المضادة. دخلت البلادُ في مباراة في الدين، وليس في مباراة الولاء للوطن**. وفي هذه المباراة في بناء المساجد وإظهار الشعائر بدأ الصراع ينشأ بين **صلاة الجمعة** والقدّاس، وبين المسجد والكنيسة [. . .] فوقعتْ حوادث في كل حيّ. أي الجمعة والقداس. وبين المسجد والكنيسة [. . .] فوقعتْ حوادث في كل حيّ. أيّ الطرفين أفضل؟» (م.ن.، ص 93).

العقل والسلطة:

يرى د. حنفي أن الفكر الديني قابل للتوظيف اليميني واليساري: «نجد هنا موقفين:

الأول يجعل النقل أساساً للعقل، والعقل تابعاً للسلطة؛

والثاني يجعل النقل أساساً للعقل، والعقل تابعاً للنقل.

ويترتّب على ذلك إهدار للعقل، وهو القاسم المشترك بين النّاس وإنكار بداهته وحدسه وأوليّاته، وهي أساس العلم وبداية المعرفة، والإرتكان إلى بداية

أخرى أقل يقيناً وذلك لأنَّها نصوص مكتوبة باللغة وخاضعة في فهمها لقواعد اللغة ومناهج التفسير». (**اليمين واليسار في الفكر الديني**، ص 17).

معركة التجديد في التراث:

يقترح د. حسن حنفي معركة على ثلاث جبهات لتجديد التراث، او لتقريب الثورة من التراث:

- جبهة الموقف من التراث القديم (العقيدة/ الثورة)، (النقل/ الإبداع)، (الانسان/ التاريخ).
- جبهة الموقف من التراث الغربي (الوعي الأوروبي: مصادره، بدايته/ نهايته).
- جبهة الموقف من الواقع: (المنهاج، العهد الجديد/ العهد القديم).

«وتشير هذه الجبهاتُ الثلاثة إلى جدل الأنا والآخر في واقع تاريخي» (**مقدّمة في علم الاستغراب**، صص 10 ـ 11).

☐ وكالات حضارية للغير:

«كما تحوّلت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير، وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية سيريالية، تكعيبيّة، الخ. ووضعنا أنفسنا في معارك لسنا أطرافاً فيها [...]. وعادة ما يتحول **التغريب الثقافي** إلى موالاة سياسية للغرب مما يسبب فيما بعد ثورات الشعوب الوطنية تأكيداً للهوية والثقافة الوطنية في جدل مستمر بين الأنا والآخر [...]. ومما لا شك فيه ان قضية **الهوية أو الأصالة** تكمن وراء مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هي المشكلة الحضارية». (**مقدمة في علم الاستغراب**، صص 20 ـ 21).

☐ الحضارة: عودة من الغرب إلى الشرق:

- يبني د. حسن حنفي امله بالنصر والتجدّد على حلم بعودة (الحضارة) من الغرب إلى الشرق، لكأنَّها شبحٌ ما أو نُورٌ ما، يسافر من موقع إلى موقع ـ هذا مع التشديد على ان ثمة ثورة في ثقافتنا، دون التساؤل عن وجود ذلك حقاً، ودون التفاتٍ إلى سجون الثقافة العربية، وموت الكتابة، أو قتل الكتاب. إنه يطرح الأمل بصيغة تساؤلية، وبوضع كتّاب غربيّين يبغون «حضارتهم» مقابل كتّاب من العالم

الثالث ينتقدون «حضارة الغير»، وكأن ذلك، بذاته، بناء لحضارة: «هل وصلت الحضارة الأوروبية إلى مرحلة الشيخوخة بعد ان تعبت وهرمت على ما يقول هوسرل؟ هل يمكن لحضارات الشعوب المتحررة حديثاً أخذ الريادة ووضع فلسفة جديدة للتاريخ، تكون الحضارة الأوروبية، فيها، جزءاً من الماضي، وتوضع في حجمها الطبيعي في تاريخ الانسانية العام، وتكون إحدى حلقاته، وليست ممثلاً له؟». (**مقدمة في علم الاستغراب**، ص 547).

■ هذه الأسئلة تُفسد منطق تثوير الثقافة العربية، لأنها لا تثير موضوع التقدّم العلمي والتقني، الذي يُحاصر من الخارج، ويُمْنَع من الداخل، للأسباب نفسها التي ذكرها الدكتور حنفي، وتراجع عن بعضها، حينما أرخى العنان لثيوقراطية معدَّلة، لعلّها بيساريتها الإسلامية المفترضة، تسمح بولادة ثقافة ديمقراطية عربية: «إن عوْدَة مسار الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد هو عودٌ إلى العمق التاريخي في الوعي الإنساني». فهل هذه مشكلتنا حقاً؟

ألبرت حَوْراني (1915 ـ 1993)

سيرة مؤرّخ العرب:

■ البرت هو ابن فضلو حوراني (من جديدة مرجعيون) الذي هاجر سنة 1891 مع زوجته سميّة الراسي (أخت سلام الراسي) إلى مانشستر. وكان والده قد اعتنق البروتستانتية، وكان جدّه، والد أمّه أحد قسس الكنيسة البروتستانتية في لبنان الجنوبي. «كان البيت الحوراني في مانشستر يجمع بين ذكرى الوطن والتشوّق إليه وتمثيله وبين الحياة الجديدة. في هذا البيت وُلِدَ ألبرت حوراني في 31/ 3/ 1915 وفيه نشأ، وفي مانشستر تعلّم الدور الابتدائي من حياته المدرسية» (**مؤرخون أعلام من لبنان**، نقولا زيادة، م.س. ص 66).

درس ألبرت حوراني في مدرسة **مل هل اللندنية، ثم في كلية مريم المجدلية في اكسفورد سنة 1933. هناك لم يدرس التاريخ** (الذي سيشتهر به) بل درس الفلسفة والاقتصاد والسياسة (أو الدراسات الحديثة الكبرى Modern Greats). يقول نقولا زيادة (م.ن. ص 69): «وأنا الذي عاصرت ألبرت بعض الوقت (1935 ـ 1939) في جامعة لندن كنت من الذين تأثروا بكتاب كولينغوود، «**معنى التاريخ**». لم يكن كتاباً تسهل قراءته، لكن مثل هذا الكتاب لا تقرأه وأنتَ في كرسيّ مريح. يجب أن تقرأه وأنتَ يقظ جسْماً وعَقْلاً».

في اكسفورد، اهتمَّ **ألبرت حوراني** بالمشرق العربي والشرق الأوسط، من خلال ذاكرة ابيه اللبناني، وزيارة فيليب حتي لهم (مانشستر 1936)، وشارل عيساوي القادم من القاهرة، والإضراب الفلسطيني سنة 1936، الذي دام ستة أشهر. فقام بزيارة **مرجعيون** في ذلك الوقت، وبيروت، وعمل سنتين مدرِّساً في جامعة بيروت الأميركية؛ وهناك تواصل مع شارل مالك وقسطنطين زريق*، ونال

قسطاً من العربية يمكّنه من متابعة محاضرات زريق في التاريخ الإسلامي، إلى ذلك، ما بين 1935 و 1938، قرأ ألبرت حوراني كتاب لورنس **«أعمدة الحكمة السبعة»**، وكتاب جورج أنطونيوس **«يقظة العرب»**.

سنة 1939، كان البرت حوراني في لندن، عندما اندلعت ثانية الحروب العالمية، فعُرض عليه الانضمام إلى «المعهد الملكي البريطاني»، فوافق، وانغمس في العمل السياسي، إلى ان أرسل سنة 1942 للقيام بتحقيق حول إحدى القضايا الشرق أوسطية. ثم عمل مع وزير الدولة البريطاني للشرق الأوسط في القاهرة، ما بين 1943 و 1945. وجاءت تقاريره الموضوعة هناك، تأسيساً لبعض أعماله الأولى:

- ☐ سورية ولبنان، 1946.
- ☐ الأقليّات في العالم العربي، 1947.

زار سورية ولبنان والعراق وشرق الأردن ما بين 1948 و 1951 حيث التقى بغلوب باشا؛ ويذكر انه كان على اتصال بالمؤرّخ أرنولد توينبي وبالمستشرق هـ.أ.ر. جب، ولدى صدور كتاب توينبي **«دراسة التاريخ»**، تناوله حوراني بالنقد العلمّي المهمّ. في القدس عمل سنةً في المكتب العربي، وعاد سنة 1948 إلى اكسفورد لدراسة تاريخ الشرق الأوسط الحديث. فزار المشرق العربي مطوّلاً، وفي العام 1951 عُيِّن محاضراً في الجامعة؛ وتزوج سنة 1955. وفي العام نفسه وضع مقاله النقدي (في 35 صفحة بالانكليزية: (A Vision of History) أو «رؤية التاريخ» الذي تناول فيه أعمال المؤرّخ توينبي، الصادر آخرها سنة 1954.

- ■ سنة 1961، نشر كتاب «رؤية للتاريخ» (المقال، المذكور).
- ■ سنة 1962، نشر البرت حوراني كتابه الشهير **«الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939»** Arabic Thought in the Liberl age الذي نُقل إلى العربية والفرنسية، وتكرّس مرجعاً منذ ثلاثين عاماً وأكثر. (تعريب كريم عزقول، ط 4، دار النهار، بيروت 1986).

سنة 1957، عاد البرت حوراني من الجامعة الأميركية في بيروت، فكُلّف بادارة مركز الشرق الأوسط في كلية سانت أنطوني للدراسات العليا في الدراسات الدولية والتاريخ الحديث، وفي الخمسينات زار البرت حوراني الولايات المتحدة، لكنها فتحت أمامه مغاليقَها الجامعية في الستينات: جامعة شيكاغو وبنسلفانيا، وفي السبعينات، جامعة هارڤرد.

ما بين 1965 و 1980 ركّز على القراءة والتأليف، فنشر دراساته ومقالاته في ثلاث مجموعات:

1980: أوروبا والشرق الأوسط.

1981: ظهور الشرق الأوسط.

1991: الإسلام في التفكير الأوروبي. (صدر سنة 1994 بالعربية عن دار نوفل/ بيروت، بعنوان: (**الإسلام في الفكر الأوروبي**).

تقاعد سنة 1979 مبكّراً، للتفرّغ لوضع كتابه الكبير:

تاريخ الشعوب العربية. وزار بيروت للمرة الأخيرة سنة 1992 بدعوة من الجامعة الأميركية، بعدما وضع كتاباً «مختلفاً جداً» عن تاريخ العرب يخدم لخمسين سنة مقبلة على الأقل (للعام 2041 حسب تقدير نقولا زيادة)، وفي العام 1993 غادر مكانه في تاريخنا العادي. نقله إلى العربية كمال خولي وضبط حواشيه انطوان نوفل (منشورات نوفل، ط 1، بيروت 1997).

☐ نماذج من أفكاره:

1 ـ نجاح الاسلام؟

«وعندما يصل (اللاهوتي الإنكليزي ف.د. موريس) إلى الاسلام، فإنّه، منذ البدء يأخذ في الاعتبار خمسة تفسيرات خاطئة او ناقصة لنجاح الإسلام. هذا لا يمكن تفسيره بمجرّد **قوة جيوش الإسلام**: فمن أين جاءت تلك القوّة، إذا لم [تأتِ] من صلابة إيمان المسلمين وطبيعته؟ ولم تكن نتيجة للسذاجة البشرية؛ لأنّ هذا لا يفسّر: **لماذا بقي الإسلامُ حيّاً وازدهرَ بقوّة؟** ولا يمكن القول بأنّ الإسلام بكامله قد أُخذ من العهدين القديم والجديد؛ فلا بد لمحمّدٍ (ﷺ) على أقل تقدير، من أن يكون قد استلهمهما و«يجب أن يكونا قد استحوذا عليه». **إنّ شخصية النبيّ وقوّة إيمانه الراسخ وتمجيده، لا تستطيع منفردةً أن تشكّل السبب الوحيد. يجب أيضاً ان يظهر: لماذا كان لهذه الشخصية مثل هذا الأثر العظيم والدائم على البشرية**. وهذا هو الأصعب شرحه، لأنّ الدين الذي بشَّرَ به **يشجبُ كلَّ عبادة للبشر**.

«هل هناك تفسير آخر؟

هل يمكن أن يُنظر إلى النجاح الذي حقّقه الإسلام كما لو أنّه **حكمُ الله على الشعوب الخاطئة**: الشعوب المسيحية التي فقدت الفضائل المسيحية، وغرقت في

عبادة الصور والاحتفالات الدينية والنظريات الفلسفية، والوثنيين الذين لم يعرفوا المسيحية، او أنَّهم عرفوها ولكنهم رفضوها»؟ (الإسلام في الفكر الأوروبي، ص 31).

2 ـ جاك بيرك والعرب:

«. . . وفي ما يخصّ العرب، هو يعتقد بأنَّ هويتهم، كشعب مستقل. لها جذران الشعر العربي والقرءآن؛ وان حركة فكره قد أدّت به، في السنوات الأخيرة، إلى تأمل عميق في معناهما وأهمّيتهما. من هذا جاء كتابُه القيّم (لغات العرب في الزمن الحاضر: التعبير الحضاري في المجتمع العربي اليوم)، وترجمته لقصائد غنائية تعود إلى ما قبل الإسلام. لا يزال مطلوباً منه أنْ يبدي لنا آراءَه حول القرءآن ومعناه للعالم الحديث. وعلى الرغم من المَثَل الذي قدَّمهُ تلميذاه السابقان: علي شريعتي وحسن حنفي*، فهو يُبدي شيئاً من القلق من الطريقة التي تستطيع بموجبها نظرة دفاعية عن القرءآن ـ في أوساط المفسّرين المحدثين ـ ان تخنق عملية الخلق. وينتهي بتأكيد إيمانه في العرب، وكذلك في الوجود الواسع الذي يشكلون جزءاً منه، أي العالم المتوسطي بكامله، اللاتيني شمالاً، والعربي جنوباً. هو يعتقد ان إحياء «أراضيه الموروثة» وخلق «أندلس جديدة» أمرٌ ممكن وضروري. . .». (الإسلام في الفكر الأوروبي، صص 160 ـ 161).

3 ـ ثقافة العلماء:

«في قلب أُمّة الذين قبلوا رسالة محمد (ﷺ) وقفَ علماءُ الدين، أهل الفقه في القرءآن والحديث والشرع، مُعلنين أنَّهم حماة الأمَّة، خلفاء النبيّ. وتضمّن الصراعُ على الخلافة السياسية للنبيّ، خلال القرن الإسلامي الأول، قضية السلطة الدينية. مَنْ له الحق بتفسير الرسالة المنزّلة في القرءآن وسيرة محمد (ﷺ)؟ [. . .]. تدريجياً وضع العلماءُ من مختلف المذاهب قواعدَ للسلوك البشري، تشمل جميع الأفعال البشرية التي يمكن ان يُستمد مرجع لها من القرءآن والحديث. إحدى هذه القواعد (كنموذج)، القاعدة التي وضعها ابن أبي زيد القيرواني (+ 996 م)، عالم من المدرسة المالكية، وتبدأ بهذه الحقائق الجوهرية «مما تنطق به الألسنة وتعتقدهُ القلوب»، نوع من المُجاهرة بالإيمان. ثم تتناول قواعد السلوك تلك الأعمال الموجهة مباشرةً نحو الله: العبادات [. . .] بعد العبادات تنتقل إلى المعاملات بين البشر. . .» (تاريخ الشعوب العربية، صص 200 ـ 202).

4 ـ ثقافة الشعب؟

«والاعتقاد الأكثر انتشاراً، والذي كان في الواقع شاملاً، تقريباً، كان الاعتقاد بالأرواح والحاجة إلى إيجاد طريقة للتحكم بها. كان الجنّ أرواحاً لها أجسام من البخار أو اللهب، تستطيع ان تظهر أمام الحواس، غالباً بشكل حيوانات، .وقادرة على التأثير في حياة البشر؛ وكانوا أشراراً، أحياناً، او على الأقل من العابثين، القادرين على الأذى؛ لذلك، كان من الضروري محاولة السيطرة عليهم [. . .]. كان من المسلّم به، في جميع الحضارات السابقة للعصور الحديثة، بأنَّ الأحلام والرؤى يمكن ان تفتح باباً إلى عالم غير الحواس. فقد تأتي بمراسيل من الله؛ قد تكشف عن أبعاد مستترة من روح شخصٍ ما، قد تأتي من الجن والأبالسة. والرغبة في تفسير الأحلام كانت عامة، وكانت تعتبر على العموم شرعية، فالأحلام تطلعنا على أشياء يهمّنا ان نعرفها» (تاريخ الشعوب العربية، ص 256).



وبعد، هل من سبيل للمقارنة بين «تاريخ العرب» لفيليب حتي وهذا الكتاب، الذي يوصف بأنَّه «إنجاز خارق. . . كتاب تاريخ بالمعنى الجليل للكلمة»؟

يوسف الحوراني (1931 - يارون): فلسفة التاريخ والآثار

I - حصادٌ من كدحه الثقافي:

■ من أقاصي جنوب لبنان (جبل عامل)، في بلدة يارون الحدودية، وُلِدَ يوسف الحوراني من أسرةٍ كادحة (سنة 1931)، فحصَّل علمه بنفسه، لنفسه ولغيره، فواصل كدحه لأجل اللقمة ولأجل العلم، حتى توَّجهما بدكتوراه دولة من جامعة الروح القدس في بيروت (اليسوعية)، عن أطروحة موضوعها **«البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي - الآسيوي القديم»**؛ وهذه الأطروحة كانت مسبوقة بدبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، من الجامعة اللبنانية. إلى قليل من اليونانية، أجاد العربية والفرنسية والانكليزية؛ ودرّسَ مبادىء اللغات القديمة. سنة 1995 تقاعد من التدريس في الجامعة اللبنانية، متفرّغاً لبحوثه العلمية في التاريخ والآثار وآداب الحضارات.

■ هو نموذج للصراع الخالد مع الذات والطبيعة لأجل الحضور الأسمى في ذاكرة البشر وتاريخهم. فالدكتور يوسف الحوراني في حالة دائمة من السعي وراء المعرفة الأثرية، ولو كلّفه ذلك الحفر في أعماقِ البحار، بعد الأماكن والخبايا. يعدُّ حالياً كتاباً عن **«صور المزنّرة بالبحر»** أو **ملحمة تَنّوس في القرن الخامس قبل الميلاد**. أمّا أبرز أعماله العلميّة فقد نشرها ما بين 1956 و 1999، على النحو الآتي:

1 ـ 1956: الإنسان فرد لا جماعة، دراسة أنطولوجية (في علم الوجود والتكوُّن)، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت).

2 ـ 1970: **نظرية التكوين الفينيقية وآثارها في حضارة الإغريق**، دار النهار (بيروت).

3 ـ 1972: **الإنسانية والحضارة**، مدخل دراسة؛ منشورات المكتبة العصرية (صيدا ـ بيروت؛ طبعة ثانية).

4 ـ 1992: **لبنان في قيم تاريخه** (العهد الفينيقي)؛ منشورات دار النهار (بيروت، طبعة ثانية).

5 ـ **البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطيّ الآسيوي القديم**، دار النهار، بيروت، طبعة ثانية).

6 ـ 1994: **جماليّات الحكمة في التراث الثقافي البابلي**، (دار النهار).

7 ـ 1995: **قانا الجليل في الجنوب اللبناني**، (عربي ـ فرنسي ـ انكليزي)، منشورات وزارة السياحة اللبنانية (بيروت).

8 ـ 1999: **المجهول والمُهْمَل من تاريخ الجنوب اللبناني** (جبل عاملة)؛ من سجلاّت الفراعنة للألف الثاني ق.م. منشورات دار الحداثة، (بيروت).

9 ـ 1999: **مجاهل تاريخ الفينيقيين** (نصوص وأبحاث: خلال سانخو نياتن البيروتي وفيلون الجبيلي)، منشورات دار الثقافة (بيروت).

10 ـ 1999: **ملحمة بيروت الميمونة**، منشورات دار الثقافة (بيروت).

II ـ آراء في أعماله:

1) في 26/ 6/ 1972 علّق الأديب الكبير ميخائيل نعيمة* على كتابه «لبنان في قيم تاريخه»، بقوله: «عدتُ من رحلتي، وبي شيء من الاعتزاز بهذه الرقعة الصغيرة التي أنتمي إليها وتنتمي إليها، والتي اسمها لبنان، وبالأثر البالغ الذي كان لها في أكثر من حضارة قديمة، وبخاصة في الحضارة الهلينية. إنَّ عملك يا أخي لا ينفع اللبناني وحده، بل ينفع كل مَنْ شاقه أنْ يتقصّى **جذور الشعور الديني** ودوافع النمو الإنساني في كل مكان، وليس في حوض الأبيض المتوسط، لا غير. باركَ الله في فكرك وقلمك».

2) خليل رامز سركيس (صاحب كتاب: **من لا شيء**)، كتب يوم 3/ 7/ 1972، في الموضوع نفسه، قائلاً:

«... وقعتُ في هذا الكتاب على ما لعلّه يتخطّى موضوعه إلى أصالة مرماه، إذْ طالعتُ في تضاعيفه حبَّك للبنان حبّاً عقلانيَّ الجذور قد تنزَّه عن فورانِ

المشاعر وأسباب المحاباة، فاقترن بالحقيقة التي يقول بها أربابُها... ليس كتابُكَ على ما أخال دراسة عابرة نمرّ بها فتغيبُ عنّا بعد حين؛ ولكنَّه، على ما أرجو، **مصدرٌ قد يُرْجَعُ إليه في كثير من محاولات التقصّي**».

3) السيد **محمد حسن الأمين**، قدَّم لكتابه (المجهول والمُهْمَل، صص 7 ـ 10)، بقوله الفريد: «إنَّ اسمى مراتب **العصامية هي العصاميّة العلمية**، ولا أعرف أنَّ العصامية العلمية تجلّت في أحد أكثر مما تجلّتْ في الدكتور يوسف الحوراني. [...] إذاً، فإنَّ يوسف الحوراني قد اجتاز المرحلة الأصعب، وتغلّب على العائق الأكبر، ونقل نفسه من دروب القرية إلى شوارع المدينة، لا نقلة المترفين الذين تضجرهم رتابة القرية، فينشدون في المدينة لهوها وعبثها، بل نقلة الذين لا يجدون في القرية ما يروي ظمأهم إلى المعرفة، ولا يملأ فراغهم بالعلم [...]. وظلَّ يسعى جاهداً ويعمل مكافحاً، حتى فوجئت بأنَّ يوسف قد نال الدكتوراه في **فلسفة التاريخ** [...]. والدكتور يوسف الحوراني كان وفيّاً للأرض التي أنبتته، لأنَّ الوفاء خصلة من خصاله...». ويوضح الدكتور يوسف الحوراني (هامش ص 10، م.ن.): «**شاء السيد الأمين ان يقدّمني شخصياً كمؤلف قبل تقديم الكتاب، ولا أعتبر احداً أولى منه بهذا الحق، فهو كانت له يد مباركة بتشجيعي منذ فتوّتي الباكرة...**».

4) قدَّم الدكتور كمال يوسف الحاج* لكتاب (لبنان في قيم تاريخه) فقال: «لذا تُخفق في لبنان كلُّ سياسة لا تحترم تاريخ لبنان الذي يعلو ولا يُعلاه [...]. تلك هي رغبة الاستاذ الحوراني: استجلاء مستقبل لبنان من استشفاف ماضيه» (لبنان في قيم تاريخه، ص).

III ـ نماذج من آثاره:

1) التاريخ والفلسفة:

فالبحث في تاريخ لبنان هو بجوهره بحث في فلسفة تاريخ الإنسان. وإنْ يكن يعتمد بأحد وجهيه على **جهود المؤرِّخ** الجامع للوثائق والمستندات، فهو بالوجه الآخر يشترط **جهود الفلسفة** للبحث في الخلفيّة التاريخيّة، التي تكمنُ في قابليّات المسرح للوقائع، وفي الحوافز والجواذب الإنسانية التي تتشكّل منها حركة الواقعة التاريخية. **بل إنَّ الفلسفة وحدَها، بمنهجيّتها الشاملة لحقول المعرفة الإنسانيّة، تملكُ حقَّ استدعاء القرائن والبراهين، عند غياب سجلاّت التاريخ، لتثبت جوانب**

من الوجود التاريخي للبنان لم تصلنا سجلاّتها ومستندات الفعل فيها». (لبنان في قيم تاريخه، ص 18).

2) لبنان الفلسفة:

«وبينما كان كهنة اليهود يحكمون على يسوع بالموت على الصليب بتهمة التجديف على الإله والهرطقة بادّعاء الألوهة، كانوا بعملهم هذا يدينون بلا قصد منهم جميعَ الأباطرة والملوك الذين ادّعوا الألوهية في الفترة الهلنستية، وبينما كان هذا الأمر يحدث على حدود لبنان الجنوبية، كان فيلون الجبيلي يطرح للبحث موضوع التدين والتأليه برمّته، فيخرج بنتيجة كان وصل إليها أسلافُه الفينيقيّون، وهي ان الألوهية مُباحة لجميع البشر بوصفها عمل بطولة، يستحقها أولئك الذين يقدّمون الخير للإنسانية جمعاء؛ وهو بذلك كان يوجد مبرِّراً لمدّعي الألوهية من الأباطرة. بينما في البحث نفسه يورد ما ذكره سانخو نياتن من حكم على الدين، من أن «ابتكارات العبادات الدينية تأتي من الضعف الإنساني». كما يروح يبحث عن ضلالة التدين لدى الإغريق [. . .]. ويذكر لنا فيلون الجبيلي أنّه ألّفَ ثلاثة كتب في نقد أفكار الإغريق ومقدّساتهم بعنوان «من التاريخ العجيب [. . .]. وهذه العملية [عملية الإصلاح الديني] لم تمت بموت فيلون الجبيلي، إذْ نجدها تبرز بفعالية ونفوذ أكبر في كتابات فرفوريوس الصّوري، فينصرف هذا إلى نقد الدين والنصوص الدينية، لكشف أصولها وتحريفاتها، بالنهج نفسه الذي وضعه فيلون الجبيلي لنقد الدين والتديّن قبله بما يقارب المئتي سنة». (لبنان في قيم تاريخه، صص 224 ـ 226).

3) سلطة المعرفة:

«تنطلق القيمة المعنوية للرجل الحكيم في المجتمع البابلي من عقيدة عامة في سلطة المعرفة الانسانية. وتتجلى هذه العقيدة في معظم النصوص الأدبية التي وصلتنا. ففاتحة ملحمة غلغامش تبدأ بالتغنّي به، ووصفه بأنه الذي يعرف كل شيء إلى نهايات الأرض، الذي خبر كل شيء، رأى المخبأ وكشف المُغلق وحدّث عما كان قبل الطوفان [. . .].

وهكذا تكون المعرفة فوق الشجاعة وفوق السلطة والقوّة، وتصل هذه العقيدة إلى اعتبار المعرفة قوّة سحرية تحمي صاحبها. فنعرف خلال أحد النصوص ان الشيطان لا يدخل إلى بيت يكون اسمه مكتوباً فيه. وهكذا يكتبون التعاويذ من الأفاعي والعقارب والهوام الضارّة بتصوير هذه على التعويذة باعتقاد انَّ المعرفة المسبقة تحمي مَن يحمل التعويذة منها، وقد وُجد عدد من هذه التعويذات

المُصوَّرة، وهي تحمل صوراً مختلفة من الكائنات الخرافية التي كانوا يعتقدونها شياطين تحمل الأمراض للإنسان» (**جماليّات الحكمة في التراث الثقافي البابلي**، صص 13 ـ 14).

4) لبنان... واليمن: اللغة المشتركة

«... فحين تغيب النصوص المكتوبة المساندة لها في تسميات المواقع القديمة الداعمة لهذه الفرضية، لا تغيب الإشارات المساندة لها في تسميات المواقع أو العبادات وأسماء المعبودات المتشابهة بين منطقتين بعيدتين هما اليمن وأرض لبنان، او، وهو الأهمّ لنا هنا، اللغة والمفردات العامية المحفوظة على ألسنة العامة من الناس، بالتواتر من الأجداد إلى الآباء، وأرى في هذا الحقل الأخير مجالاً عملياً للبحث والتنقيب يوازي المجال الآثاري الذي نشط ونجح في قراءات التواريخ المجهولة منذ أواسط القرن الماضي واستقراءات العلاقات بين الشعوب والحضارات القديمة بالاستناد إلى القرائن المادية والمحاكمات النظرية الذكية (**المجهول والمُهْمَل**، صص 133 ـ 134).

5) نُنُّوس (Nannos):

«وُلِد في مصر وتثقّف في مكتبة الأسكندرية في نهاية القرن الرابع للميلاد. ولكنّه لم يكتب عن مصر، بل حفظ المركز الأول لأرض لبنان، فكتب بعاطفةٍ ومعرفةٍ عن بيروت وصور، جاعلاً مركز الشرف في عالمه للأولى، ومثبتاً نسباً إلهيّاً للثانية [...]. آمن الشاعر الملحمي «نُنُّوس» برسالة بيروت العالمية، ورأى في تشريعاتها الحقوقية، في العهد الروماني، نافذة خلاص للإنسانية توصل إلى السلام وتحمي حقوق الإنسان، «مدينة واحدة من أجل جميع مدن العالم». (**ملحمة بيروت الميمونة**، صص 8 و 15).

بُلَنْد الحَيدَري (1926 ـ 1996)

□ صوت المنفى البعيد:

عندما التقيناه في بيروت، هو والشاعر عبد الوهاب البيّاتي*، لم يخطر في بالنا أنهما سيعودان إلى منفاهما البعيد، الذي يغذّيانه بالشعر. فمن السليمانية في شمال العراق، حيثُ وُلِدَ بلند بن أكرم الحيدري 26/ 9/ 1926، إلى بغداد حيث ترعرع واشتهر شاعراً ومناضلاً، إلى بيروت التي لازمها مدى حبّه والحروب فيها أو عليها، انتهاءً بالمحطة الأخيرة من منافيه، في لندن، حيث غادر يوم 6/ 8/ 1996، وهو يتألم من خوفه، من الخسران او المنفى الأكبر، إنْ لم يكن وراءَ الموت، سوى الفناء.

وفي حياته غُرُبات ومنافٍ: أولاً من القبيلة الحيدرية (الكردية) إلى الوطنية العراقية، والعروبة والإنسانية؛ ثانياً من القبليّة السياسية إلى الماركسية «الثورية»، ومن الأُمّية إلى الثقافة في بغداد وسواها، حيث تعرَّف إلى الشاعر معروف الرصافي، الذي نصحه بقراءة المتنبي، فمال عنه إلى حبيبه الشعري، أبي العلاء المعرّي. بدأ مهنة الكتابة بصفة كاتب (عروض حال) الفقراء والمساكين أمام مبنى وزارة الداخلية، بعيداً عن وظيفة أبيه العسكرية وعن أُبّهة خاله داود باشا الحيدري. إنَّه صوتُ المنفى البعيد:

«صوتُ أبي، يصرخ بي،
يتدحرج بي، أخطأتَ.. لقد أخطأتَ
وأحسستُ به يكبر سوطاً، موتاً،
مملوءاً بالنقمة والرُّعب

وأحسست بنفسي تصغر حدَّ التوبة

تصغر حتى كدت بأنْ لا أعرف نفسي

إلاَّ في الذنب...

في بيتٍ لا يعرفني».

(بلند الحيدري في الشعر العربي المعاصر، عايدة الملحم، دار سعاد الصباح، الكويت، 1998، صص 15 ـ 16).

هجر سريره وبيته إلى جماعة «**الوقت الضائع**» التي أسَّسها في بغداد، أو انتمى إليها، متأثراً بعنوان رواية مرسيل بروست (البحث عن الزمن الضائع)، مازجاً بين وجودية عابثة وماركسية حائرة، في بلاد منفاها لا يغادرها.

عربي كردي، عراقي إنساني. لم يكتب بالكردية شعراً أو نثراً على ما نعلم. اشتهر بالعربية، ومن أعلامها الكبار في النصف الثاني من القرن العشرين، مهذّب، لطيف، لسانُه أقصرُ من عقله، وقلبُه أطول من ناظريه. سنة 1963 دخل بلند الحيدري السجن في العراق، «بسبب موقفه من الانقلابيين الذين استشهد على أيديهم جمال الحيدري، هذا السياسي الثائر من أُسرة الشاعر» (م. ن. ص 17).

عاش في بيروت من السبعينات حتى 1982، فكانت له علاقات ومودّات، أبرزها مع كمال جنبلاط*، والشاعر أدونيس* وآخرين. وقد شهد اغتيال جنبلاط سنة 1977، فقال فيه: **ها نحن نحيا في زمنٍ/ يتمنَّى فيه القاتل/ لو كان هو المقتول!**

ومن بيروت انتقل إلى لندن، منفاه/ قبره، حيث قضى ودُفن في مقبرة هاي غيت، شمالي لندن.

□ خمسون عاماً من الشعر:

الشعر في تجربته هو السعادة الحقيقية، الوقت العائد، الوطن المأمول، الحبّ الممكن، هو الروح والمطلب من وراء الغربة والنفي. عاش سبعين سنة، بدأها بالحب، وتوَّجها بالشعر، وختمها بما لا يُقال. هو ناثر/ شاعر، مثقّف ناقد ومفكّر سياسي مناضل داخل المنفى وخارجه. صدرت مجموعته الأولى سنة 1946 في بغداد، بعنوان: «**خفقة الطين**». وفي سنة 1951، نشر ديوانه الثاني: «**أغاني المدينة الميتة**» (بغداد)؛ وفي العام 1960، نشر آخر عمل له وضعه في بغداد: «**جئتم مع الفجر**». وبعد تجربة السجن وخروجه منه، قصد بيروت سنة

1963، وبعد عامين نشر فيها مجموعته التي أعطته شهرته الأولى عربياً، نعني: **«خطوات في الغربة»** (عن المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1965).

رحلة الحروف الصّفر، المجموعة الأولى التي تنشرها له دار الآداب، المتخصصة بإشراف سهيل إدريس*، بالرواية والشعر والترجمة والدراسة الأدبية، كان ذلك سنة 1968. وفي العام 1972، وضع بلند الحيدري قصيدة (**حوار الأبعاد الثلاثة**) وألقاها في مهرجان شعري (بيروت). وفي سنة 1974، جرى جمع أعماله المذكورة، ونشرها تحت عنوان ديوان بلند الحيدري (دار العودة، ط 2 سنة 1980، وطبعة القاهرة، 1992). أمّا الأبرز في أعماله فهو عمله الموسوم: **«أغاني الحارس المتعب»** (الآداب، بيروت، 1983). انه جديد، تجربةً ومعاناة، وتعبيراً، وإخراجاً. سيرة جديدة لشاعر نضجت ثمارُه تماماً، فانقطفت شعراً ذاتياً خالصاً. ثم نشر في لندن «إلى بيروت مع تحيّاتي» (دار الساقي، 1989)، وسنة 1990: **«أبواب إلى البيت الضيق»** (رياض الريس)، ثم «آخر الدرب» (دار سعاد الصبّاح، القاهرة، 1992)، وآخر منفاه: **«دروب في المنفى»** (دار الصباح، بيروت، 1996).

□ ما أوسع الصمت!

في كل ذرّة صمتٍ تنمو وتخفقُ فكرة
وألفُ شيء وشيء... هنا يقدّس سرّه...
ويظل طريقكَ بين الرّغبةِ والموتِ
جَرَساً يوغلُ في الصَّمْت
لا أحد يطرق بابكَ يا بيتي
لا أحد مرَّر كفّيه على صمتي
لا أحد؛ ها أنتَ إثنان:
وجه محفورٌ في كل أزقّة لبنان
شبّاكاً في هذا البيت
وسلالم في بيتٍ ثانٍ»

(م.ن. صص 130 - 132)

□ إلى سمراء:

سمراءُ يا حلمي المضمّخ بالهواجسِ والظُّنونِ
يا غفوةً قدَّستُ في واحاتها حتى جنوني
ولكم تفيَّأتُ السكونَ أعبُّ حبَّكِ في سكوني
ولكم تمسَّحَ بالدجى وبقلبه الخالي حنيني
فتمدُّ عيني الظّلالَ بخافق الليلِ الحزينِ
وتلفّكِ الأضواءُ والألوانُ حلماً في جفوني
فأحسُّ.. بل إنّي أرى دقّات قلبكِ في عُيوني».

(م.ن. صص 185 ـ 186)

□ أغنية الحارس:

من مجموعة **«إلى بيروت مع تحياتي»**:

«وذات صباح احترقت بيروت وكان لحريقها ألف اسم واسم. قالوا: إنَّها الحرب القذرة. وقالوا: إنَّها حرب الفقراء والأغنياء. وقالوا: إنَّها حربُ الطائفيين. وقالوا: إنَّها حرب لإنهاء الحرب. وقالوا: إنَّها **المؤامرة التي سيكونُ القاتل فيها هو المقتول**... وقالوا، وقالوا، وما زالوا يقولون الكثير، وربما كانت كما قالوا وأكثر من ذلك كله» (ص 7). أمَّا هو فيقول عن نفسه وعنها (ص 44):

«يا موطني
يا أيُّها المبارك الكبير في العزّة والجلال
أوصيتني
أن لا أنام. فلم أنَمْ
ومثلما علّمتني
راقبتُ حتى الصمتَ والنجومَ والظلال
راقبتُ حتى وجهي الزاحفَ بين عتمة التلال
لأنني عَرَفتُ أن الليلَ لا ينامُ في خنادقِ القتال
وأنَّ كل العار
أن يستيقظ الليلُ

وأنْ تغفو على البنادقِ الرّجال»

«يا بلداً من حجر
يا حجراً أقسى من وجه امرأةٍ
لا تملك سراً
سيجيء الصبح وستعبر بي
مرمياً خلفَ الأسوار
ومدمياً خلفَ الأسوار
ولكنْ، لن تعرفني، لن تعرفني، فأنا ممحو في ظلّي...»

(م.ن. صص 42 ـ 43)

□ صورتان لرجلٍ ميت:

ها أنذا المملوء بموتي
الساقطُ من ذروة صمتي... الواقفُ
ما بينك ظلاً يختزلُ الدنيا
في بقعة وحلٍ علقت بحذائي
ما بينك ظلاً يتأسّن في عتمةِ ألوانٍ سمراءِ
تصير بها الغربة أرضي،
وأصير بها بغضي
والظلاّن ليسا إلاّ أنت... وأنا.
... يا أنتَ... أنا المتوزع ما بين الظلّين
لماذا لا تبحث عن نفسكَ في قطرةِ ماء
قطرةِ ماء يتلاشى فيها الظلاّن؟
لتبقى وعداً في قطرة ماء؟

(دروب في المنفى، ص 23)

□ استيحاءات ما بعد منتصف الليل:

وفجأةً يسقطُ وجهي في المرآةِ

يسقطُ ما بين سؤال عن ماضٍ ولّى
وسؤالٍ عن آتٍ
أترسّبُ بينهما
بعض وريقاتٍ سودِ
ما أصغرني وعداً في هذا البلدِ، المؤودِ.
يا أُمّي ضمّي في عتمة ليلك عاري
يا أُمّي لمّي غربةَ أشعاري
لمّي من سطح الدار غسيلي
من جفني المبلول دموعي
أخشى أن تحملنا ريحٌ لسنا فيها
غير سبايا الوطن المقتولِ.

(م.ن. صص 36 ـ 37)

■ كان العمر هو الزمن الضائع الذي أشعله بلند الحيدري من طرفيه، فحمله سبعين عاماً، استبدل فيها الوطن بالغربة، والحبّ بالشعر، والسكينة بالمنفى.

فهل كان الوطن قاسياً إلى هذا الحد؟

خاء

خ

خالد محمّد خالد (1920 ـ 1997):
الحكومة المدنية والحكومة الدينية

□ الكاتب وأعماله:

■ خالد محمّد خالد، مفكّر عربي مصري، اجتماعي (علماني)، مسلم يخشى أن يصيب الإسلام من الحكم ومن الحاكمين، ما يصيبُ الحكومات الأخرى. نادى بالحكومة المدنية، ونقضَ الحكومة الدينية (الإسلامية أو المسيحية)، وتقبَّل معايير الحكم العادل في الإسلام، لكنَّه لاحظ مدى توظيف الحكم في مصر للشعارات أو للشعائر الإسلامية، فوضع سنة 1950 فلسفة البدء: «من هنا نبدأ»! وعلى غرار سابقيه، لاسيما الشيخ علي عبد الرازق*، جرى اتّهامه هو وكتابه، واستعمل القصر الملكي الجهة نفسها (لجنة فتوى الأزهر)، وتكاد حيثيات محاكمته تتشابه مع محاكمات عبد الرازق وطه حسين، سوى ان خالد محمد خالد حظي ببراءة المحكمة. فعلى مدى سبع وسبعين سنة (1920 ـ 1997)، وضع الأستاذ خالد محمد خالد قصة حياته، و«رجال حول الرسول» (دار ثابت/ القاهرة، ب.ت) حيث أعلن إعجابه بتجربة الرسول ورجاله في الإسلام، ولم يرَ فيهم امراء سلطة ولا ملوك جماعة أو أمَّة. فماذا رأى؟

رأى «ان ثباته على الحق وصموده مع الرسالة، وصبره على الهول في سبيل الله، لا في سبيل نفسه أو نفعه. كل ذلك كان حرياً ان يبهر العقول الذكيّة، ويوقظ العقول الحية، فتتبعُ النّورَ الذي يناديها. وتسارعُ إلى الأمين الصادق الذي جاء

يطهّرها ويهديها. لقد رآهُ النّاس والأذى ينوشه من كل جانب. والعزاء الذي كان يجده في عمّه أبي طالب، وفي زوجه خديجة، تولّى عنه، فقد ماتا في أيّام متقاربة [. . .]. لا أحد يدفع عنه الأذى، لأنّه لا أحد يجد القدرة على ان يدفع عنه الأذى!» (**رجال حول الرّسول**، ص 23).

لم يستعمل للرسول العربي أي فعل من أفعال الحكم والسياسة. وحين درس أحوال الرجال المحيطين به، كان يضرب بهم الأمثال للمقارنة بالحكام المعاصرين من المسلمين وبالرجال الحاكمين معهم أو من ورائهم. . .

لا شك أنَّ خالد محمّد خالد قدَّم لمصر والعالم العربي والإسلامي خطاباً فكرياً ثورياً، يندرج في سياق ما دعاه الدكتور محمّد النويهي **«نحو ثورة في الفكر الديني»** (عنوان أحد كتبه الصادرة في الستينات، وفيه تدليل على إمكان **العلمانية** في الإسلام، خلافاً لما يذهب إليه آخرون ممن حصروا الإسلام السياسي في شكل من أشكال الحكم الخليفي او الملكي، بعيداً عن كل تصوّر جمهوري وطني او قومي للحكم المدني/ الديمقراطي).

■ قبل مناقشة أفكاره واستعراض محاكمته وتجديده الفكري، نعرض هنا أهم أعماله.

■ «**من هنا. . . نبدأ**»، 1950 (محاكمة وتبرئة).

■ مواطنون. . . لا رعايا، 1951.

■ كي لا تحرثوا البحر.

■ الله والحريّة. . .

■ الله والطوفان.

■ الديقراطية أبداً.

■ الدين في خدمة المجتمع.

■ . . . إنّه الإنسان.

■ ثمن البشر.

■ الدين والدولة.

■ كما تحدَّث القرءآن/ كما تحدَّث الرسول!

■ دفاع عن الديمقراطية.

■ محمّد والمسيح.

- أفكار في القمة.
- أزمة الحرية في عالمنا.
- رجال حول الرّسول...
- الدولة في الإسلام...

لا وهم ان خالد محمد خالد، عشية ثورة 1952، وغداة الضياع العربي والإسلامي ما بعد نكبة 1948 الفلسطينية، كان يبحث عن دوره كمواطن بين «مواطنين» شوّهتهم الحكومات، وجعلتهم السياسات غير المدنية وغير الوطنية، مجرّد «رعايا».

إنَّ فكر خالد محمد خالد هو فكر نقضيّ، تجديدي وإبداعي داخل إسلام فطري، عقلاني، رسوليّ ورِساليّ، يضع **العدل** في أساس الاجتماع على توحيد الله والتقوى والأخوّة في المعاملات.

سنة 1994، أقدم **أُسامة**، الابن الأكبر لخالد محمد خالد، على وضع كتاب عن كتاب أبيه، عنوانه: «**محاكمة خالد محمّد خالد**» (دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية). وفي هذا الكتاب استرجاع لمعطيات الخمسينات التي صدر الكتابُ الخالد (**من هنا نبدأ**) لنقضها، ومقارنة لها بالتسعينات، حيث يتواصل الحكم على الفكر في المحاكم، وفي خارجها يجري قتلُ الكتّاب واغتيالهم، كما يجري منع العشرات من الكتب سنوياً، في معركة كتبٍ، تبدو الآن غير مرشحة للحسم والانتهاء.

□ من هنا نبدأ!

«يُعتبر علامة تحوّل هام في تاريخنا الثقافي وملمح من ملامح التنوير، ودعامة من دعامات الحكم المدني». بهذه الكلمات قرأ أُسامة كتاب والده. لكنَّه تساءَل مع المتسائلين: «هل تحوّل الأستاذ خالد محمد خالد حقاً عن موقفه القديم من الحكم الديني» و«هل يعتبر كتابه «**الدولة في الإسلام**» فراقاً لا رجعة بعده لدعاة الحكم المَدَني الإسلامي المستنير»؟

سنة 1950 صدر «**من هنا نبدأ**» والكاتب يعتقد ان الحاجة إليه كبيرة، وبعد نصف قرن «نعجب من ان الحاجة إليه الآن أيضاً لا تزال أكبر ما تكون» (**محاكمة خالد محمّد خالد**، ص 6). فهل هذا القول إتّهام لمجتمع لا يتغير ولا يتطوّر؟ أم هو تقريظ متسرّع لكتابٍ خاض معركةً، ولم يربحها بعد؟

الحقيقة ان المشاكل الاجتماعية والديمقراطية والسياسية التي ناقشها كتاب **«من هنا نبدأ»** لا تزال قائمة في معظم أصقاع العالم العربي، حيث تغيَّر ظالمٌ او مستبدّ معيَّن، دون ان يتغيّر الظلم أو الاستبداد عينه. يقول خالد محمد خالد: «إنَّ الحرص على سلامة المجتمع ورضائه يقتضينا ان نواجه هذه الحقيقة وهي أنَّه: **«لا استقرار ولا غلبة لأي اصلاح اجتماعي إلاَّ بتقريب المسافة البعيدة بين طبقتي الأمَّة، وتوزيع الفرص على المواطنين توزيعاً يغطي على التفاوت الذي يشطر وحدتها النفسية والفكرية. وإنَّ مقارنة عابرة بين جاردن سيتي** مثلاً وبين آلاف القرى ـ ومعها الأحياء الشعبية في القاهرة وغيرها ـ لتفتح أبصارنا على الخدعة الكبرى التي ينطوي عليها مجتمعنا المكدود وديمقراطيتنا الزائفة! وتذكّرنا بما كتبه الأستاذ الصاوي في صدر **«الأهرام»**: **إنَّ مئة أُسرة فقط** هي التي تنعم بخيرات هذا البلد وطيّباته». فماذا تغيّر اجتماعياً في مصر بعد نصف قرن؟ وأين في المعاملات مبدأ العدل الإسلامي او الإنساني؟

يرى خالد محمد خالد: «ان قانون **من أين لَكَ هذا؟** هو الوسيلة الناجعة للمساواة بين المواطنين أمام القانون: وهو الكلمة الرهيبة التي تجلجل في روع اللصوص الكبار حين يحاولون السلبَ والنَّهبَ. . .».

الحل اجتماعي للديمقراطية، وليس دينياً ولا مذهبياً. «إنَّ الحكم في دولة ديمقراطية هو حكم الأكثرية. فينبغي **للأكثرية**، وهم **العاملون**، أن تحس أنَّها تنال قسطها من الربح، فإن لم تحس ذلك، فربّما رأت ان تعمل على قيام نظام آخر».

ولا يخفي خالد محمد خالد دعوته إلى قيام حكم وطني ديمقراطي، شعارُه «قومية الحكم»؛ فيعلن ان «**وظيفة الدولة** هي رعاية المصالح المدنية للمواطنين بتنظيم معيشتهم وإقرار النظام بينهم، وتوفير أسباب الحياة لهم من علم وصحة وحرية والمحافظة على سلامة الوطن من أي عدوان خارجي وفق أحكام وقوانين الدولة».

هنا لا بد من إشارة هي ان كتابه **«من هنا نبدأ»** جاءَ بعد عام من اغتيال **حسن البنا***، سنة 1949: فيما وُلِد تنظيم الإخوان المسلمين، بعد كتاب (الإسلام وأُصول الحكم) سنة 1925.

يريد خالد محمد خالد ان يخوض **معركة البلد** بحق الشعب في مجتمعه ودولته: «وان أجلَّ خدمة نؤدّيها للدين هي ان نجعله قريباً من قلوب النّاس، عميقاً في نفوسهم. ونطعّم الدولة/ المجتمع بروحه الحيّ ومعنوياته الفاصلة، لا أنْ نأتي بحكومة تستغلّه في تقديس ذاتها وتبرير أطماعها، واستكراه النّاس بجبروتها».

في الخمسينات كان المجتمع المصري يتقبّل نقد الحكم الديني أو فكره السياسي، أمّا في التسعينات فنراه يواجه موجة القائلين بـ (الحكم الإلهي)، ويتلقّى الكاتب «رصاصة او مطواة بدلاً من قرار إتهام او تقرير بالمصادرة». (**محاكمة خالد محمد خالد**، ص 8). إنَّ لجنة الفتوى الأزهرية، التابعة للقصر الملكي اتّهمت الكاتب بالإلحاد وبالشيوعية و. . . جرى تقديمه للمحاكمة، لكنّه بُرّىء!

■ يحدّد خالد محمد خالد **المخاطر المرافقة للحكومة الدينية: الغموض المطلق** (فالعلاقة بين الناس والحكومة الدينية ينبغي ان تقوم على الطاعة والخضوع الكلي إذ ان الحكومة هنا تمثل الدين بكل ما يحمله من **قدسية**. . .). وعليه، فإنّ **الحكومة الدينية لا تختلف علاقتها بالعقل عن علاقة الكهانة**. . . وهي لا بد ان تتحول إلى **بيروقراطية** لها مصالحها المتميّزة عن مصالح المجتمع (ومع مرور الأيام تغدو مصالح البيروقراطية الحاكمة هي **الدين**، بينما يتراجع الدين الحقيقي حتى يُزوى أو يُنسى). (**محاكمة**، صص 35 ـ 36). فالخطر الأكبر هو في تحويل السياسة او الحكومة إلى القدسية بالتدرج، وإلى **الحكم بالحق الإلهي** «بحيث يكون الحاكم نائباً عن الله أو خليفة له على الأرض». وفي **النظام الديني لا معارضة ولا أحزاب**. فتكون «الوحدانية المطلقة» من أعتى غرائز **الحكومة الدينية**، فهي التي «تحفزها إلى مكافحة الرأي مهما يكن حكيماً، والأحزاب مهما تكن مخلصة نافعة. وفوق ذلك تتسم الحكومة الدينية بالجمود، لأنّها قائمة على النقل (السلطة الجامدة) ضد العقل: «وان الالتزام بالأوضاع القديمة البالية هو جزء من قدسيّتها ودليل بقائها دون تغيّر او تبديل، كما تتسم بالقسوة والقوّة التي تبرّرها **قدسية الحاكم**. فما يراه **حاكم عاديّ** معارضةً او حقداً، يراهُ **الحاكم الديني** كفراً، والكافر مباح الدم والعرض وكل شيء». (**محاكمة**، ص 37).



■ ومثلما اتهم الشيخ علي عبد الرازق، بوضع كتابه في سفارة أجنبية، ويقبض مبلغ على ذلك، أي على الطابع الأزهري للكتاب؛ أُتهم خالد محمد خالد بأنَّ كتابه «من هنا نبدأ»! وُضع في السفارة الأميركية وأنه قبض «عشرة آلاف دولار أميركي» مقابل وضع اسمه على كتابه هذا. وفي الوقت نفسه، جرى اتهامه بأنَّه ملحد، شيوعي، معارض للقصر الملكي. . . في «**قصتي مع الحياة**» يؤكّد خالد محمّد خالد عدم تراجعه عن موقفه، لكنَّه «يرى الآن تطبيق الحكم الإسلامي، لا الديني» «وإذن فالإسلام لا يعرف الحكومة الدينية التي عرفتها أوروبا في العصور

الوسطى. . . وإنَّما يعرف الحكومة الإسلامية التي تستمدّ وجودَها ونظامها وفكرها وضميرها من الشريعة الإسلامية». انه يرفض الحكم الديني الذي يقول به «الحاكميّون» ويصرّ على الحكم المدني الديمقراطي، ومصدره الأُمَّة او الشعب. وباسم الشعب حكم حافظ سابق رئيس محكمة القاهرة الابتدائية، في 27/ 5/ 1950 ببراءة الكاتب وقرّر إلغاء الأمر الصادر بضبط كتاب **«من هنا نبدأ»**.

مجيد خدّوري: (1909 ـ العراق)
العلم والسياسة

□ أعمال العالم:

■ الدكتور مجيد خدّوري، باحث عربي عراقي، (وُلِدَ في العراق سنة 1909)، أستاذ أبحاث علمية ـ سياسية في معهد الدراسات العليا الدولية، وفي جامعة **هوبكنز** (حيث يرأس مركز دراسات الشرق الأوسط في واشنطن) وضع عدَّة مؤلفات بالانكليزية وبالعربية. سنة 1960 نشر كتابه «**العراق المستقل**» (مطبعة جامعة اكسفورد). وعن المطبعة ذاتها، أصدر سنة 1969، كتابه الثاني عن «**العراق الجمهوري**»، وكان قد نشر سنة 1963، كتاب «**ليبيا الحديثة**» (مطبعة جونز هوبكنز ـ واشنطن). وإلى شهرته الأميركية، تضاف شهرته العلمية عربياً، حيث نشر في بيروت عن الدار المتحدة للنشر، الأعمال التالية:

1 ـ الاتجاهات السياسية في العالم العربي (1972)، موضوعه الإصلاح السياسي ومساعي القادة والزعماء العرب للتوفيق بين «تقاليد الإسلام» و«الأيديولوجيّات المتصارعة» في المجتمعات العربية (المتحدة للنشر، بيروت 1985).

2 ـ عرب معاصرون: أدوار القادة في السياسة (1973)، يتناول القضايا السياسية العربية الكبرى من خلال 12 شخصية، يراها المؤلف عينةً ممثّلة للعصر السياسي العربي منذ مطلع القرن العشرين حتى السبعينات، (را. كتابنا: **العرب والقيادة**، ط 2، دار الحداثة). ولم يتابع الدكتور خدّوري في هذا الاتجاه، لتغطية المرحلة التالية، منذ 1970 حتى آخر القرن العشرين، حيث تغيّر المشهد العربي

لاسيما في البلدان المدروسة (مصر ـ تونس ـ فلسطين ـ لبنان ـ سورية ـ العراق ـ الحجاز)، وهذه المهمّة لا تزال برسم باحثين علميين جدد.

3 ـ الحرب والسلم في شرعة الإسلام (1973)، (عن الدار المتحدة للنشر ـ بيروت).

4 ـ العراق الاشتراكي، (المتحدة للنشر. بيروت، 1985).

□ السيوف والأقلام:

■ تحت عنوان السيوف والأقلام، حاول خدّوري تجميع نماذجه المدروسة، في خيمة سياسية عربية مشتركة: «**ثلاثة أنواع من القيادات هي: العسكرية والمهنية والفكرية**» (عرب معاصرون، ص 11). العسكري هو رجل السيف، والتقليدي او الوراثي هو رجل «المهنة»، ولكن رجل القلم يتمثّل في العقائدي والفكري، في المثقّف العربي.

من الناحية الجيوبوليتيكية يمكن تصنيف النماذج الخدورية في الجدول التالي:

البلد	القائد السياسي	المجموع
لبنان	كمال جنبلاط	01
فلسطين	الحاج أمين الحسيني	01
الحجاز (السعودية)	الملك فيصل بن عبد العزيز	01
تونس	الحبيب بورقيبة	01
العراق	كامل الجادرجي/ نوري السعيد	02
سورية	ميشيل عفلق/ خالد بكداش	02
مصر	عزيز علي المصري/ جمال عبد الناصر/ أحمد لطفي السيد/ محمد حسين هيكل	04
المجموع العام		**12**

لا يمكن صرف النظر عن قوّة تمثيل البلدان المذكورة، وتغييب بلدان عربية أخرى مهمّة مثل المغرب والجزائر والسودان والأردن. ولكنْ هذا ما صنعه الباحث علمياً، بمنهجية صارمة، وأتاح لنا ان نقرأها بعين المعايير السياسية التالية:

المعايير السياسية

- الاعتدال: الملك فيصل + كامل الجادرجي + كمال جنبلاط؛ (الملكي والديمقراطي) (3)
- التطرف: الحاج أمين الحسيني + خالد بكداش (الأصولي والشيوعي) (2)
- المثالية: عزيز علي المصري + أحمد لطفي السيد (العسكري والثقافي) (2)
- الواقعية: الحبيب بورقيبة + نوري السعيد + محمد حسين هيكل (الأقلام) (3)
- العقائدية: جمال عبد الناصر + ميشيل عفلق (العسكري والأستاذ) (2)

بهذه الفرضيّات، أطلق الدكتور مجيد خدوري بحثه السوسيولوجي السياسي، معتمداً المراجع والوثائق والمقابلات مع الأشخاص (كلما أمكنه ذلك). فكان كتابه «**عرب معاصرون**» نموذجاً بحثياً مهمّاً، لمّا يتعرّفُ إليه الباحثون الجدد ـ والمؤسف أن طباعته لم تتجدّد على ما نعلم! فيتساءَل مَن هم الزعماء؟ ويجيب (**عرب معاصرون**، ص 19) متسائلاً ايضاً: «هل هم أُناس ينتمون إلى فئة صغيرة تتمتع بامتيازات خاصة داخل المجتمع، أم زعماء ينتمون لفئةٍ أكبر يشاركهم زعماء آخرون، لهم أدوارهم السياسية الهامة؟ هنا ايضاً تختلف آراء الكتّاب اختلافاً كبيراً. فبعضهم يذهب إلى القول بأن الزعيم الأكبر في المجتمعات الأقل تطوراً هو الذي يلعب على الأرجح دوراً حاسماً في السياسة، بينما يؤكّد البعض الآخر ان نظام الحكم (ولاسيما النظام الحزبي) هو الذي يختار الزعيم، ويعيّن طبيعة دوره السياسي، وليست إرادة هذا الزعيم أو صفاته. . .». ويصنّف نماذجه أفقياً وعمودياً ضمن المشبّك التالي:

1. عسكريّون، 2. واقعيّون، 3. مثاليون.

1. عقائديون.
2. ساسة محترفون.
3. ساسة مفكّرون.

النماذج المدروسة:

I. عزيز علي المصري (1879 ـ 1965)، مؤسسة جمعية العهد سنة 1912 (وكان الهدف منها حماية جميع القوميات في الأمبراطورية العثمانية وامتيازاتها». هو من فئة السياسي العسكري الذي تميّز بالارتباط بأهدافٍ غايتها تحقيق تغيّرات اجتماعية جذرية: «كان عزيز علي المصري من أوائل مَن سعى إلى تحقيق أهداف سياسية بأساليب عسكرية في المجتمع العربي المعاصر». (عرب معاصرون، ص 28). ويرى خدّوري أن الأصل الجركسي (غير العربي) لعزيز علي (الذي أضاف إلى اسمه لقب المصري لاحقاً)، مسؤول نسبياً عن عدم انصهاره في النشاط السياسي، كسواه من العسكريين ـ السياسيين الناجحين نسبياً (مثل نوري السعيد وجمال عبد الناصر). تعاون مع «الضباط الأحرار» وعُيِّن سنة 1954 سفيراً لمصر في الاتحاد السوفياتي. من مرؤوسيه جعفر العسكري ونوري السعيد، اللذين ارتفعا بالحنكة والانتهازية السياسية إلى مناصب الوزارة.

II. نوري السعيد (1887 ـ 1958): عملي، لا مثالي؛ يرى «أنَّ روح القائد الحقّة تتجلى في تنفيذ العمل بما لديه من الوسائل المتوافرة، وان واجبه يحتّم عليه اعتماد العقل وما تيسّر له من الجهد» (م.ن. ص 49). هو من أتباع عزيز علي. لكنهما حين ذهبا إلى الحجاز سنة 1916 للاشتراك في الثورة العربية، اختلفا اختلافاً جذرياً في كيفية الربط بين الأهداف والأوضاع (م.ن. ص 50).

■ تزوّج نوري السعيد من شقيقة رفيقه في الدراسة العسكرية (اسطنبول، 1910) جعفر العسكري، الذي تزوّج بدوره شقيقة نوري. «وخلال خدمتهما العسكرية تعاون هذان الضابطان، المرتبطان بالصداقة والقرابة، على السعي وراء تحقيق الأهداف السياسية المشتركة، ثم تعاونا بعد ذلك في الميدان السياسي»، (**عرب معاصرون**، ص 52). تولّى نوري السعيد ما بين 1930 و 1958، رئاسة وزراء العراق اربع عشرة مرة (منها رئاسة حكومة الاتحاد العربي بين العراق والأردن). حاول انشاء حزب دستوري واضفاء الديمقراطية على النظام إلاّ انه كان «يحكم بسلطات شبه دكتاتورية». سنة 1958 انتصرت «الثورة» على التنمية التي كان يراهن عليها نوري السعيد.

III. جمال عبد الناصر* (1918 ـ 1970)، حاول بتجربته الربط بين أبطال التاريخ وادوار البطولة، يصفه خدّوري بأنه: زعيم عربي، ملتزم بأهداف قومية، فهو ينتمي إلى مدرسة القيادة العقائدية أكثر من انتمائه إلى المدرسة الواقعية. ويشير إلى فقدانه الروابط العائلية بعد سنّي طفولته الأولى، اذ توفيت والدته وهو في

الثامنة، وفترت علاقته مع والده، خاصة بعد زواجه مرّةً أخرى (عرب معاصرون، ص 102). هو زعيم ثوري يرى في الجيش العمود الفقري للحكم.

IV. المفتي أمين الحسيني (1897 ـ القدس)، عرف بأنه «سيف الدين»، فهو من مدرسة عقائدية تقليدية متطرفة، حسب تصنيف خدّوري (ص 129 وما بعدها). قبل مغادرته فلسطين سنة 1937، اشترك في ثلاث انتفاضات شعبية (1920 ـ 1929 ـ 1936)، وفي سنة 1939 اختفى من لبنان وظهر في بغداد، ولجأ إلى إيران، ومرَّ في تركيا متنكّراً، حيث قابل أتباعه في اسطنبول، ثم سافر إلى عواصم المحور: «قابل هتلر في تشرين الثاني (نوفمبر) 1941، أي قبل مدة طويلة من مقابلة رشيد عالي له في سنة 1942» (م.ن. ص 149. سنة 1946، غادر باريس متنكراً، «حاملاً اسم معروف الدواليبي وجواز سفره وهو زعيم سوري معروف، كان يدرس الحقوق آنذاك في باريس، وبتلك الصفة ركب طائرة عسكرية أميركية وتوجّه الى القاهرة عن طريق روما وأثينا» (ص 153)، وفي سنة 1959، عاد إلى بيروت، التي أقام فيها مراراً «لأنَّ لبنان الوحيد الذي يوفّر جوّ الحياد في العالم العربي». (توفي في بيروت سنة 1974).

V. فيصل بن عبد العزيز (1906 ـ 1975): من أبرز ملوك السعودية في القرن العشرين، يضعه خدّوري في «المدرسة التقليدية ـ المثالية ـ المعتدلة». يرى فيصل ان المهم في الحكم ليس الاسم وانما التطبيق وان الجمهوري قد يكون فاسداً، والملكي صالحاً، وبالعكس. وعنده: النظام الصالح هو الذي «يعكس الخير والتوفيق وحسن الاستعداد الذي يتجاوب كله بين الرّاعي والرعية» (عرب معاصرون، ص 165).

في 29/ 10/ 1964، «اجتمع العلماءُ رسمياً وأصدروا فتوى تنادي بفيصل ملكاً على البلاد» وبعدما أصبح فيصل ملكاً ورئيساً للوزراء ألّف مجلس وزراء جديداً، قوامه رجال جدد أكفّاء أولاهم الثقة لتسلّم الحكم والادارة وفق أساليب مجدية. وفي سنة 1965 عيّن خالداً شقيقه الأصغر منه ولياً للعهد، جرى اغتياله في مكتبه، يوم عيد الأضحى، سنة 1975.

VI. الحبيب بورقيبة (1902 ـ) وُلِد في المنستير (سنة 1903 حسب المنجد). ينتمي إلى المدرسة الواقعية (خذْ وطالب)، أسلوبه السياسي يقوم على المرحلية او التدرجية. رأس الحزب الدستوري (الاشتراكي) والجمهورية، حتى عزله زين العابدين بن علي سنة 1987.

VII. كامل الجادرجي* (را: المادة في هذا المعجم).

VIII. كمال جنبلاط* (را: المادة في هذا المعجم).

IX. خالد بكداش (1912 ـ دمشق)، راديكالي متطرف، من المدرسة الفكرية العقائدية (الشيوعية).

X. أحمد لطفي السيّد* (1872 ـ مصر): مثقف مثالي، مارس السياسة (أستاذ الجيل من تلاميذه محمد حسين هيكل الذي سار في طريق الواقعية).

XI. محمد حسين هيكل* (1888 ـ 1956).

XII. ميشيل عفلق* (المدرسة العقائدية).



■ يخلص الدكتور مجيد خدّوري في كتابه «**عرب معاصرون**» (ص 405 وما بعدها) إلى أنَّ «الزعامة العربية، قبل عهد القومية، كانت في أيدي حكّام تسلّموا السلطة بالاحتكار السياسي، أو في أيدي جماعات متنافسة، متناحرة استولت على السلطة بالعنف». ويضيف: «ومتى تمَّ إنشاء نظام عربي مستقر في المجتمع العربي، او أنظمة، فإنَّ الزعماء العرب قد يطوّرون أساليبهم السياسية الخاصة، بحيث يعتمدون في بعضها على تقاليدهم، وفي بعضها الآخر على الخبرة الغربية، وإذا ظهرت في النهاية **ديمقراطية اجتماعية** (. . .) من نتاج الخبرة العربية في مجالات الأنظمة السياسية المتضاربة، فلا بدَّ من ظهور شكل جديد من الزعامة تعمل وفقاً للأوضاع السياسية الجديدة» (م.ن، ص 406). وفي نهاية المطاف يكتشف خدّوري «**الندرة في رجال الدولة العظماء**»، إذ لم يعد أحدٌ من النماذج المدروسة في الحكم، او في السياسة، كنهج أو كخط او كوراثة. لقد تبدَّل كلّ المشهد العربي، الملكي والجمهوري والعسكري والمبدئي، وباتت السياسة العربية تائهة، تبحث عن رجال هنا، وعن مبادىء هناك.

إدوار الخَرّاط (1926 ـ الإسكندرية)

□ كاتب ولا «قارىء» مسبق!

■وُلِدَ ادوار الخرّاط في الاسكندرية سنة 1926، في أُسرة أرثوذكسية (قبطية) مصرية عربية، وسارَ في طريق الممانعة والنضال اليساري، الاشتراكي التروتسكي. أُضطهد وسُجن، كما شُنِّع عليه بتوصيفاتٍ (كالانعزالية، والقبطية، إلخ). يدحضها في كتابه: «مهاجمة المستحيل، مقاطع من سيرة ذاتية للكتابة، دار المدى، دمشق 1996». هو قاصّ/ روائي، باحث ومعرِّب، نال سنة 1991 جائزة الصداقة الفرنسية ـ العربية. نُشرت أعماله في مصر (القاهرة) وبيروت ودمشق.

□ «لماذا أكتبُ إذن؟

«لأنّني لا أعرف لماذا أكتب! مدفوعاً إلى الكتابة بقوّة قاهرة. أعرف أنّني لا أملك إلاّ الكتابة سلاحاً للتغيير، تغيير الذات وتغيير الآخر، إلى أفضل ربّما، أو أجمل، أو أدفأ في برد الوحشة والوحدة، أو أروح في حرّ العنف والاختناق، لأنّني أتمنّى أن أقتحم مقدار خطوة في ساحة حقيقةٍ لا حدودَ لها ولا وصول إليها . . . لأنّني أتمنّى ان ترتفع معرفتي ومعرفتكم بالذات وبالعالم، ولو كان ذلك مقدار قامة. . .».

□ «هل أتمثّل قارئاً ما لما أكتب؟

[. . .] سوف أُجيب مرّة أخرى وكأنّها للمرّة الأولى: بمعنى أنّها حقيقة، تكاد تكون تجربة الكتابة، أثناء الكتابة، تقترب من خبرة، وهي أقرب ما تكون إلى الخبرة والصوفيّة، أو حتى خبرة العشق الصراح. إنّ «الخارج» و«العالم» كله يوجد

كأنما **لأول مرة بمعنى من المعاني لكي يتجلّى كله، ويتخلّف كله في مستوىً آخر تماماً.**

«في هذا السياق، إذن، لا يكون ثمة وجود للآخر، على مستوى الخبرة الفنيّة في لحظة تخلّقها. ولكنّ القارىء او «الآخر» بالتأكيد ماثلٌ وقائم في مرحلة ما قبل الكتابة ومرحلة ما بعد الكتابة، بالتأكيد. ولعلّه موجودٌ، أثناء الكتابة، في طبقةٍ خفيّةٍ عنّي، من طبقات اللاوعي». (**مهاجمة المستحيل**، صص 37 ـ 39).

كاتبٌ تعذّبه صراحته وشفافيته: «قرأتُ في الماركسية وفي كتب تروتسكي، وفي الدولية الرابعة ونظائرها، وكانت تأتيني علناً في البريد، على عنوان بيتي في راغب باشا، يسلّمها إليّ ساعي البريد. أُعتقلتُ في 1948 وخرجتُ من المعتقل 1950 [. . .]. كنتُ أقضي 20 ساعة في اليوم في عمل سياسي وتنظيمي. «كان الانتماء السياسي في تلك الآونة بالنسبة إليّ أمراً محتوماً ومطلباً عقلياً وخُلقياً، ولكنّه كان مؤقتاً في يقيني ولا مفرَّ منه. كنتُ التروتسكي الوحيد الذي استمر اعتقاله طيلة فترة الأحكام العرفية عندئذٍ» (م.ن. ص 86).

والحال، هل انتقل الظّلم من ادوار خرّاط السياسي إلى ادوار خرّاط الكاتب؟ «قيل ويُقال إنّني كاتب «قبطي» وأنا أرفض هذه التسمية ـ لا عن إنكار للواقع ـ بل عن **رفض لتفرقة مصطنعة**، فلا أحد يقول عن **نجيب محفوظ*** أو **يوسف إدريس*** إنّه كاتب «مسلم». إنَّ في هذه التسمية، سواء كان ذلك عن عمد او غيره، نوعاً من التحديد والقَصْر والتضييق قد يؤدّي إلى الانصياع لانحياز عقلي، له عواقبه الوبيلةُ من التعصّب والفصل الطائفي الذي ليس له وجود، أصلاً، في نسيج مصر الواحدة». (**مهاجمة المستحيل**، صص 161 ـ 162). هذا هو آخر أعماله الفكرية، الذي يرسم فيه إدوار الخرّاط خرائط صراعه الطويل «ضد المستحيل»؛ وفيه يتناول مفاهيم: القصّ/ القصة القصيرة؛ السلطة والحرية. حرية الإبداع، وتساؤل عن انهيار الاشتراكية او سقوط قناع.

☐ أعمال ادوار الخرّاط (معظمها منشور في القاهرة وبيروت، معاً).

يمكن تصنيفها في خمسة أنواع:

- السيرة الذاتية (كما مرَّ أعلاه).
- القصة.

■ الرواية.

■ الترجمة.

■ الدراسة.

I ـ القصص:

هي مجموعات قصصية، متباعدة الأزمان. فالكاتب بدأ رحلته الفنية سنة 1956 ناشراً ترجمة مجموعة قصص قصيرة (شهر العسل المرّ)، وما زال يعطي حتى العام 1999:

1959: حيطان عالية، (دار الآداب، ط 1، 1990).

1972: ساعات الكبرياء. (دار الآداب، ط 1، 1990).

1983: اختناقات العشق والصبا (الآداب، بيروت، 1992).

1991: أمواج الليالي (الآداب، بيروت، ط <، 1992).

II ـ الروايات:

1958: الحيطان الأربعة.

1979: رامة والتنّين.

1985: مخلوقات الأشواق الطائرة ومحطة السكة الحديد (دار الآداب، بيروت، 1990).

■ الشيء الآخر.

■ الزّمن الآخر (رواية في 14 باباً) ـ (دار الآداب، بيروت، ب.ت.).

1988: أضلاع الصّحراء.

1989: بنات الاسكندرية (يا بنات اسكندرية). الآداب، بيروت (1990).

■ (الاسكندرية) **ترابها زعفران؛** (الآداب، 1991). (دار المستقبل العربي، 1985).

1992: حجارة بوبيللو (الآداب/ بيروت)، (شرقيّات/ القاهرة).

1993: إسكندريتي (الآداب، بيروت).

■ حريق الأخيلة (دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية).

- رقرقة الأحلام الملحية، (الآداب).

III ـ الترجمات:

- الخطاب المفقود لـ كارجيالي، مسرحية (الدار المصرية، القاهرة، 1957).
- الحرب والسلام، لتولستوي، رواية (الدار المصرية، القاهرة، 1958).
- الغجرية والفارس، قصص رومانية (الشركة العربية للطباعة/ القاهرة، 1958).
- شهر العسل المرّ، قصص إيطالية (كتب ثقافية، القاهرة 1959).
- فارالاكو، لإميل سيسيه، رواية غينيّة (الألف كتاب، القاهرة، 1962).
- انتيجون، لجان آنوي، مسرحية (مع الفريد فرج)، (الألف كتاب. القاهرة 1963).
- ميديا، لجان آنوي، مسرحية (مجلة المسرح، القاهرة، 1968).
- الوجه الآخر لأمريكا، لميكائيل هارنجتون (دراسة، الآداب، بيروت، 1968).
- تشريح جثة الاستعمار، لغي دبوشير (دراسة، الآداب، بيروت، 1968).
- الشوارع العارية، لفاسكو براتوليني، رواية (الآداب، بيروت، 1969)، (دار الياس العصرية، القاهرة، 1991).
- نحو التحرير (أو التحرر) لهربرت ماركوز، (الآداب، 1972).
- حوريات البحر، قصص أميركية (دار الهلال، القاهرة، 1979).
- الإسلام والاستعمار، لرودلف بيترز، دراسة (دار شهدي/ القاهرة، 1985).

IV ـ الدراسات:

ـ مختارات من القصة القصيرة في السبعينات، مع دراسة، (القاهرة، 1982).

ـ الحساسية الجديدة، مقالات في الظاهرة القصصية (الآداب، بيروت، 1993).

- عد لي رزق الله (مائيّات 86) دراسة (القاهرة، 1986).
- مائيّات صغيرة، دراسة، القاهرة، 1989.



□ نماذج من أدبه:

1. إثم متكرِّر قديم:

«كان فريد الأطرش ينوح بشجنه المصنوع على شاشة التلفزيون. وكنتُ محموماً أخوضُ غمار هذيان شتويّ عنيد.

«شفتا المطرب الذي مات من زمانٍ ما زالتا شفرتين لا لحم فيهما، وتسيلان بميوعة عذبة، وهو يُخرج لنا أحشاء قلبه المفرغ في دوزنة العود وشجى الكامنجا المتهافت. أحبابنا يا عين/ راحوا وفاتونا، كنتُ أراه أحياناً نادرة جداً، أُحيّيه في السلّم النظيف الهادىء، في بيت شارع فرنسا...» (**اختراقات الهوى**، ص 7).

2. الميْتَةُ الصغيرة:

«عندما استيقظ من ميتتِهِ الصغيرة، كانت النافذة فتحةً مثقوبةً في السماء: محجوزة بستارتها البيضاء، المتهدّلة قليلاً، عن الهواء الذي يحسّه في الخارج بارداً ومعادياً. ومن وراء الزجاج الفاصل كانت السقوف المنحدرة في خطوط حجرية حادّة الزوايا، قديمة ومسودّة من الدخان، ومتجمّدة، تطل على فناءٍ عارٍ. وجهها الأسمر المدوّر هو وحدَه الذي يبدو من الملاءة التي تلفّها، مرتاح وقانع في نور الصبح الضعيف المثقل برائحة شهواتٍ قديمة منقضية» (**رامة والتنّين**، ص 110).

3. أهي تحبُّه؟

«وقد انقضت خمس سنوات منذ تزوجها، لكنّه لم يستطع ابداً أنْ يستقر إلى حبّها. أهي تحبُّه، هذه المرأة التي تزوجها والتي تقف بالباب، وثوبها الذي كاد يبلى يلفُّ جسمها الصغير الناعم، جسمها اللدن الضيّق؟ إنَّه يعرفه على الأقل، هذا الجسم. يعرف طراوته الغضّة وجلدته المرهفة الحريرية، يعرف رجفته إذْ يستجيب له، وحرارته وتقبّضه بالنشوة، ويعرف ملامسته واستكانته ووداعته تحتَ أصابعه المُلاطِفة، ويعرف بردَه إذْ يكون جائعاً إلى الحنوّ، وجائعاً إلى رجولته، ونداءهُ الخائف من غير صوت. ويعرف نفرته أيضاً ورفضه، وانكماشه وانزواءه كحيوانٍ خجولٍ وحشي يدافع عن نفسه، ويقفل أبوابه على ظلامه الداخلي. نعم يعرف، جسمها، لكنّه لا يعرف أبداً ما سرّ الهوى الذي يعيش في هذا الجسم. أهناكَ

هوى، على الإطلاق، يعيش فيه؟» (**حيطان عالية**، ص 9).

4. موت جمالات:

«ما زلت أحسُّ بين ذراعيّ جسم جمالات السخين الهامد الآن. خيط من الدم يسيل ببطء من ركنِ فمها، عيناها الجميلتان مفتوحتان او ناطقتان بالدهشة. فيهما نور الحياة الذي تصوّرتُ أنّه لن يخبو أبداً. لكنَّ الموتَ لم يكن جميلاً. كنتُ أحسّ جسمَها منفّراً في ثقله وهموده وانحسار الحياة عنه». (**إسكندريّتي**، ص 194).

5. لا وقت!

«لا أملك فطام جوارحي عن شهوة قرباها. ألم يقولوا «إنَّ أمر الحب لا نهاية له؟». لم أستطع ان أرى نهايته، كان ذيله العظيم يضربُ في غورِ أُفقٍ لا يُرى، ولسانه المشقوق يضربُ أطراف سحابٍ مشتعل عند قلعة قايتباي [. . .]. خرجت من الحب إلى الحبّ. هاأنذا أقولُ قد تحقّق فنائي. أعود آخر النهار، بعد ان احتضنتُ التّنين، ضربات البحر هيّنة، سماء الاسكندرية صافية وسماء روحي ملبّدة. لم أسمعْ أحداً يناديني: إدوار. لم يعد هناك وقت لا للنداء ولا للعودة. لا وقت للنوستالجيا. لا وقت». (**حريق الأخيلة**، صص 231 ـ 232).

6. رسميّة:

«كانت أكبر منّي بعدّة سنوات، وكان نهداها صغيرين، ولكن مترعين بالبضاضة؛ جامحان قليلاً، تدويرُهما، تحت بلوزتها الحرير، قائم ومتوتّر، أحدسُ بياضَهما من نعومة جيدها المسطّح، المتحدّر إليهما بانسياب.

«وكنت أحبّها وأهرب منها، في وقتٍ معاً. سمعت الست أُم رسمية تحكي لأُمي ان البحّارة والقباطنة كانوا يسمّونها «أُم البحرية» [. . .] رسمية، أراها في وسط الحلقة، شعرُها الأجعد القصير مشعَّث، مفكوك، قائمة العود. تمايل الغصن الأملود وجموح الموسيقية الأنثوية». (**رقرقة الأحلام الملحيّة**، صص 165 ـ 166 و 169).

أمّا لماذا لم تُدرس أعمال إدوار الخرّاط دراسة نقدية موضوعية، فهذه من المسائل المعلّقة المتروك جوابها للنقّاد الذين يتناقص عددهم مع تناقص قرّاء الأدب الإبداعي، الجاد.

إلياس خوري (بيروت ـ 1948)
روايات الممانعة والبقاء

الأصل المتفرّع:

■ لبناني، عربي، ولشدّة عروبته ووطنيّته تخاله فلسطينياً، ومن كل رملة عربية. إلياس خوري وُلِدَ عام نكبة فلسطين، سنة 1948 في بيروت. دَرَّس في لبنان (الجامعة اللبنانية) و(الجامعة الأميركية) و(الجامعة الأميركية ـ اللبنانية) وفي الولايات المتحدة الأميركية (كولومبيا ـ نيويورك). صحافي ومدير مسرحي فنّي (مسرح بيروت)، كاتب، ناقد، قصاص وروائي.

I. عملٍ في أمانة تحرير مجلة «**شؤون فلسطينية**» ما بين 1975 و 1979 في بيروت؛ وتولّى إدارة تحرير مجلة «**الكرمل**» ما بين 1981 و 1982، ثم إدارة تحرير القسم الثقافي في جريدة «السفير» (بيروت 1983 ـ 1990)، إلى عضوية تحرير مجلتي «**مواقف**» و«**الطريق**» (بين أدونيس والماركسية، بلا منازع). وفي اتحاد الكتّاب اللبنانيين، عضو ومشاركاً في هيئة إدارية. حالياً، يشرف على رئاسة تحرير ملحق جريدة «النهار» الثقافي.

II. دأب على لعبة الفرع الباحث عن أصله، وتمكّن مثلَ كل الجذور الحية من استنبات شجرته الخاصة في أرضٍ ذاتِ زَرْع، فكانت له رحلة طويلة مع الكتابة العربية، والمواقف الفكرية التحررية والديمقراطية، شكّلتْ بعضاً من علامات الممانعة الثقافية العربية الأكثر وضوحاً وأصالةً في لبنان والمشرق العربي. فكان من البدهي ان تتوّج رائعته الروائية، «**باب الشمس**» (الآداب 98) بجائزة الأدب العربي الفلسطيني. بتقديم من الشاعر الكبير محمود درويش*. فمن أين نبدأ مع

هذا الكاتب العربي المتفرّع من أصولنا القومية والوطنية، والمتأصل في جمرة الحرية بلا رماد؟

☐ احتلال الزمن أم اختلاله؟

■ بيروت تقع سنة 1982 تحت الاحتلال الصهيوني، بعد القُدْس، أول عاصمة عربية محتلة في القرن العشرين. والمثقّف الكاتب العربي، الذي ينتمي الياس خوري إليه، لا يستطيع ان ينسى الانتماء إلى بستان هشام العربي الأُمويّ، المحفور على مداخله: «نحنُ الزّمان، مَن رفعناه ارتفع، ومَنْ وضعناه اتضع»! ولكنَّه يعيش زعزعةً دهريّة، أين منها زعازع أيام المتنبي والبحتري وأبي تمام. زعزعة المدن العربية وقلب زمانها من ارتفاع الى اختلال واحتلال. وفي هذا الزمان المقلوب، ينهض قلم الياس خوري مع كتّاب آخرين، لإعلان الممانعة أو المقاومة الثقافية العربية للاحتلال وللتطبيع. سنة 1985، صدر كتابه **«زمن الاحتلال»**، فريداً من نوعه في مسلسل إبداعاته النقدية والروائية. إنَّه رواية من نوع مختلف: **«مقالات وشهادات»**. كما يصنفها هو نفسه. وفيها ـ مثلاً ـ: «وأنا لا أدّعي ان الكتابة تغيّر الأشياء. **الكتابة تعبّر عن الأشياء في حركتها وفي تغيّراتها**. واذا كانت هذه المقالات تعبّر عن شيء، فإنَّها تطمح ان تكون جزءاً من صوت آلاف الذين صنعوا بنضالهم وعذابهم وموتهم أُفق المقاومة». (ص 6). «إنَّه زمن الوضوح المخيف. انه زمن الاحتلال. وفي زمن الاحتلال نعيد طرح أسئلتنا كي نكتشف الأشكال الحقيقية لمقاومة الاحتلال» (18/ 1/ 1983) ـ م.ن. ص 11. وكان قد نشر سنة 1984، مجموعة قصصه الوحيدة، تحت عنوان **«المبتدأ والخبر»** (عن مركز الأبحاث العربية ـ بيروت).

معالم في نقد الأدب:

الياس خوري ناقدٌ في كل مقالاته ودراساته، كما هو حاله في أقاصيصه ورواياته لكنَّه كاتب انتقادي مميَّز في التعامل مع أحداث تاريخه المعيوش. إنَّه واحد من القلائل الساكنين في روح عصرهم بلا حجاب!

كتابه الأول ظهر سنة 1974 عن «مركز الأبحاث الفلسطينية»، بعنوان **«تجربة البحث عن أُفق»**. وفي العام نفسه، صدر له عن **«مؤسسة الأبحاث العربية»**: **«دراسات في نقد الشعر»** (طبعة ثانية). وليس قليلاً ان يقوم الروائيّ ناقداً، من مقام السياسة والرواية، إلى مقام الشّعْر والقصيدة. فهذا، وحده، يؤشّر على مدى

حساسية او رهافة الياس خوري الشاعرية والأدبية الإنسانية. تناول فيه ثلاثةً من شعراء عصرنا الكبار: بدر شاكر **السيّاب** في قصيدته الرائعة «انشودة المطر»، **وأدونيس** في ملحمته الذاتية «مفرد بصيغة الجمع»، **ومحمود درويش**، في قصيدة: «سرحان يشرب القهوة في الكافتيريا». وغاية الكتاب: «ربط النص الإبداعي بالممارسة الاجتماعية».

وفي عام العدوان على لبنان، سنة 1982، أصدر الياس خوري كتابه النقدي «**الذاكرة المفقودة**» عن دار الآداب: ضمَّنه مقدمات إلى الثقافة العربية الحديثة، ومقالات في الرواية والقصة، وفي الشعر، والمسرح. وجاءَ في مسوّغاته «لا يستطيع نقد النص ان يكون مستقلاً عن النص نفسه. لكنّه يمتلك مقتربَهُ الخاص والمختلف. فكما أنَّ **النص الإبداعي النقدي** يعيد قراءة الواقع ويكسر العناصر الأيديولوجية في الشكل، فإنَّ النص النقدي ينطلق من الشكل نفسه ليعيد دراسته واكتشافه وإدراجه داخل الحركة التاريخية». (م.ن. ص 11).

المبدع يجدّد إبداع نفسه بالكتابة. فكيف لا يرويها من خلال نماذج واقعية خيالية، يصطنعها الحبرُ لذاكرةٍ وفاكرةٍ عربيّتين، تبحثان عن ثقافة تضاهي **النهضة**؟

من الدائرة إلى باب الشمس:

■ كاتب شمسي، شفّاف، تمتد رحلته الروائية زمانياً ما بين 1975 و 1998 ـ مع التواصل إلى المستقبل؛ وتمتدّ موضوعياً، من روايته الأولى «**عن علاقات الدائرة**» إلى روايته الثامنة «**باب الشمس**». وليس سهْلاً تصنيف كاتب كبير، من جماعة الأدباء والشعراء والروائيين الذين ادّعى رينه شار (René Char) باسمهم أنهم «وحدَهم يبقون» «Seuls demeurent».

1. ومع ذلك، فأدب الياس خوري نهوض من موت إلى حياة، ومن حياة مقاومة للموت باستمرار: «خرج جسد الرجل من التراب، وقف وحيداً، وكانت الشمس حادّة. مسح العرق عن جبينه وأشار إلينا إشارة النّصر، ثم سقط على الرّمال. انتفض الحذاء الأسود، دار حوله ثم خرج من المساحة». (**عن علاقات الدائرة**، مؤسسة الأبحاث العربية، ص 74).

2. رواية في خمسة عناوين: **الجبل الصغير**، (الأشرفية)، الكنيسة، الاحتمال الأخير، الدرج، ساحة الملك: صدرت سنة 1977 عن مؤسسة الأبحاث العربية، رسم فيها الياس خوري ملامح «حرب السنتين» في محاولة لتفسير العسكري ـ الأيديولوجي بالروائي ـ الثقافي. «ألم أقلْ لك؟ جميع الساحات

تتشابه. وجميع المدن التي تخترقها الأنفاسُ ستدمر. يبدو برجيس الآن شاحباً. ثم بدأ ينزف داخل ثيابه، حتى أصبح مجرَّد ثياب تتحرّك...» (**الجبل الصغير**، ص 161).

3. **أبواب المدينة**، ثالث رواياته، صدرت عن دار الآداب (بيروت 1990) في طبعة ثانية، بعد صدورها في طبعة أولى سنة 1981. وفيها حكايات معنونة، لروايةٍ من **ثمانية إيقاعات**: مبتدأ؛ البحث عن الحقيبة؛ التابوت والملك؛ المرأة الثالثة؛ هذا البحر؛ وكان البكاء؛ قال الراوي؛ وأخيراً **الرجل الغريب**) «وكان الرجل الغريب هناك. يقول للنساء والنساء حوله يستمعن إليه... أجساد وصوت متردّد وبياض في العيون. الرجل منذ سنواتٍ لا تحصى، والرائحة تخرج من الأيدي، كأنَّ الأيدي صارت لي، كأنّني الأيدي يقولُ الرجل الغريب، كأنّني أنا الساحة» (ص 100).

4. **الوجوه البيضاء**، صدرت في طبعتين، الأولى عن دار ابن رشد (بيروت 1981)، والثانية عن مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت 1986). رواية بمدخل (هذه ليست قصة) وسبعة فصول: الملاكم الشهير؛ أجساد مثقوبة؛ الحيطان البيض (البيضاء)؛ الكلب؛ التحقيق؛ الملصقات؛ **خاتمة مؤقتة**: «**المسألة لا تستحق أكثر من مجهود قراءتها، مع كل التحفظات نخليل أحمد جابر هو واحد من ملايين سكان هذه البلاد الأصليين، وهم جميعاً معرّضون للموت في كل يوم. فهل نعجب لموته؟ طبعاً لا. وأنا لم أقصد من بحثي عن قصته غير التسلية والإمتاع والموآنسة كما قال مولانا وأستاذنا الكبير أبو حيّان التوحيدي، الذي أحرق كتبه ورماها في مياه النهر، من يأسه من الدهر ونكده من الدنيا واحتقاره للزمان وأسياد الزمان**» (**الوجوه البيضاء**، ص 275).

5. رواية «**رحلة غاندي الصغير**» (الآداب، بيروت 1989) هي رواية الفتى الرواقي، الياس خوري، وهو يتشخّص لنفسه في الخارج، على حبْر أيّامه: «استفاق غاندي الصغير، غاندي الصغير لم ينم تلك الليلة. كانت ليلة مختلفة عن كل ليالي ذلك الصيف الغريب. استفاقت بيروت كأنّها لم تنم [...] بيروت تسبح في الظلام وتغرق. شعرَ غاندي الصغير ان المدينة تغرق [...]. كان غاندي الصغير خائفاً. خوف لا يشبه تلك الرعشة التي تدك ظهره وهو يستمع إلى أصوات الطائرات المغيرة على المدينة...» (ص 13).

6. في «**مملكة الغرباء**» (الآداب، 1993) يروي الياس خوري حكاية معاناة الكتابة وسط واقع يتدمّر على إيقاع حروب «الأخوة» وتساقط مدنهم ومخيماتهم

كأنَّها من عجين الموت في فرن الغرابة: «هل هذه الأرض التي اسمها فلسطين هي مجرد حكاية تسحرنا بأسرارها وطلاسمها؟ ولماذا حين نستمع إلى هذه الحكاية لا ننام... بل نموت»؟ ماذا أحكي؟ لماذا أحكي؟ ويواصل الحكي بقوة!

7. سنة 1994، تصدر روايته «**مجمع الأسرار**»، (الآداب): «بدأت الحكاية هكذا». والحكاية هي الحياة الممتلئة حباً وفرحاً وحزناً وموتاً، في آن.

8 .**باب الشمس**، الأخيرة، الأولى في روايات الياس خوري، سنة 1998 (دار الآداب، 527 صفحة). إنَّها ختام الإبداع الأدبي لهذا المغامر، بل بداية أُفقٍ جديد للرواية العربية، الملتزمة بحكاية **الأرض** ومَنْ عليها، وما في ضمير سكّانها من ذكريات ومشاعر وانتباهات متواصلة إلى حياةٍ مسكونة بحلم آخر، غير الموت الفلسطيني، العربي، المتدفّق: «يا أنتَ. كيف أحكي لك أو معك أو عنك؟ هل أخبرك حكاياتٍ تعرفها، أم أسكت وأتركك تمضي إلى حيث تمضي؟ اقترب منكَ، أمشي على رؤوس أصابعي كي لا أوقظك، ثم أضحك على حالي، فأنا لا أريدُ من هذه الدنيا سوى إيقاظكَ...» (**باب الشمس**، ص 13). ومع هذا اليقظان ـ الموقظ، تبدأ سمفونية جديدة لأُمّة عوّدوها على فلسفة الصمت، وفقه السكوت، وأدب الموت. المسكوت عنه يتكلم طويلاً، في أعمال هذا الكاتب الرائع، الياس خوري.

بشارة الخوري (الأخطل الصغير)

(1885 ـ بيروت/ 1968)

☐ روحُ الله

هو بشارة عبدالله الخوري، المولود في بيروت سنة 1885، والدَّاعي نفسه «أخطلاً» صغيراً، بازاء سمّيه الأسطوري في الشعر العربي: **الأخطل** (غيَّاث التغلبي + 710 م.) ومعناه طويلُ الأذنين، مُسترخيهما. فما الذي جمع الأصل والفرع؟ الأخطل الأول شاعر أمويّ، هجّاء مدَّاح، والأخطل الصغير، تواضعاً، شاعر لبناني؛ (وكلاهما نصراني عربي)؛ جمعهما الشّعر (عند معاني الخَطَل أو الفحش مثلاً؟) وباعدهما العَصْر ومعناه. فبشارة ع. الخوري صحافي ـ شاعر، أنشأ جريدة البرق وأشرف على تحريرها ما بين 1908 و 1931، وكبَّر شعر الغزل العربي حتى صار من أكابر أمرائه، وحلَّ التناقض بين النبيّ والشاعر حين أعلن:

الشّعْرُ روح الله في شاعره

ذلكَ يُوحيهِ وهذا ينثرُ

بعد مجموعة «**الهوى والشباب**» التي أدخلته في ذاكرة الموسيقى والغناء العربي المعاصرين، على حناجر كبار مطربي العصر (محمد عبد الوهاب ـ فيروز)، صدر له في أوج إمارته الشعرية، كتابه «**شعر الأخطل الصغير**» (دار الكتاب العربي، بيروت 1972). رحل الأخطل اللبناني سنة 1968، أميراً للشعر العمودي المعاصر، دون ان يكون شاعراً لأيّ أمير او مستأمر. في تقديمه وتقديم ديوانه، نَحتَ له سعيد عقل*: «إنَّ الذي قضى عمره خادماً للحُسْن هو هو الذي تجده هنا

يأبى على القصيدة أنْ تُنْفَضَ منها اليد: يُلاحقها... ما همَّهُ النّاس نَزَّلهم في الشّعْر كما الذَّهب في غِرار السَّيْف، وإنّما همُّهُ هذا التنزيل، يُحوِّرُ أبداً، وأبداً يَدُسُّ السِّحْرَ، فكأنَّ لا لُبانة له سوى رضى واحدة: التّزوع إلى الكمال» (**شعر الأخطل**، ص 14). جاء كلامه من زحلة (20 نوّار 1961)، فيما كان الأخطل في العام عينه، يعلن نفسه من بيروت:

أنا في شمال الحبّ قلبٌ خافقٌ ... وعلى يمين الحقّ طيرٌ شادِ
غنّيت للشَّرْقِ الجريح وفي يدي ... ما في سماء الشرق من أمجادِ

لا شيء يعرِّف بالشاعر كشعره. هنا نماذجه كما أحببناها.

I ☐ - العاشق

يبكي ويضحكُ لا حُزْناً ولا فَرَحا ... كعاشقٍ خطَّ سَطْراً في الهوى، ومحا
من بسمةِ النَّجمِ هَمْسٌ في قصائده ... ومن مخالسة الظبيّ الذي سَنَحا
قلبٌ تمرَّسَ باللّذات وهو فتىً ... كبرعم لمستْهُ الرِّيحُ، فانفتحا
... ما همّني ولسانُ الحبِّ يهتف بي ... إذا تبسَّمَ وجهُ الدَّهرِ أو كَلَحا
فالروضُ مهما زَهَتْ قَفْرٌ إذا حُرِمَتْ ... من جانحٍ رفَّ أو من صادحٍ صَدَحا

(شعر الأخطل، ص 25)

II - أخبارُ العيون

قد أتاك يعتذرُ ... لا تسلْهُ ما الخَبَرُ
كلَّما أطلتَ له ... في الحديثِ يختصِرُ
في عيونِهِ خَبَرٌ ... ليسَ يكذب النَّظَرُ
قد وهبته عُمُري ... ضاع عندَهُ العُمُرُ
حُبُّنا الذي نشروا ... من شذاه ما نشروا
صُوِّحَتْ أزاهِرُه ... قَبْلَ يُعقَدُ الثَّمَرُ
عُدْ فعنكَ يؤنسُني ... في سمائِهِ القمرُ
قد وفى بموعده ... حين خانت البَشَرُ

(شعر الأخطل، ص 34)

III ـ مولايَ (يا عاقد الحاجبين)

يا عاقد الحاجبينِ على الجبينِ اللُّجَينِ
إن كنتَ تقصِد قتلي قتلتني مرَّتينِ
... تمرُّ قَفْزَ غزالٍ بينَ الرَّصيْفِ وبيني
وما نصبتُ شباكي ولا أذنتُ لعيني
تبدو كأنْ لا تراني وملءُ عَيْنِكَ عيني
ومثلُ فعلكَ فعلي وَيلي منَ الأحمقينِ
مولايَ لم تُبقِ منِّي حَيّاً سوى رَمَقينِ
صبرتُ حتى براني وجدي وقرَّبَ حَيْني

(شعر الأخطل، ص 60)

IV ـ لبنان

لبنانُ مالَكَ إنْ غمزتكَ تغضَبُ أيجدُ غيرُكَ في الحياة وتلعبُ
إنِّي هززتكَ في البلاءِ فلم أجدْ عَزماً يَفُلُّ ولا إباءً يَغْضَبُ
أمَّا الشُّعوبُ فقد تألَّفَ شملُها فمتى يؤلِّفُ شعبُك المُتَشعِّبُ
نَضَبَتْ مواردُه وجَفَّ أديمُه وتقلَّصَ الرَّيانُ والمُعشوشِبُ
كم موردٍ لَكَ في الشَّرابِ وغُصَّةٍ أرأيتَ كيف يَغصُّ مَنْ لا يَشْرَبُ؟

(م.ن. ص 102)

V ـ أصفارٌ... الأديب

مُتْ إذا شئتَ أن تكونَ أديباً أو فبدِّل بغيرِ لبنانَ، دارا
بَلَدٌ قُسِّمَتْ حظوظُ بنيهِ فأصبنا من بيضها، الأصفارا

(م.ن. ص 99)

VI ـ الفقراء (1914):

أيُّها الأغنياءُ إنَّ غناكم شيَّدتْهُ سواعدُ الفقراءِ
القصورُ التي تُقيمونَ بها مَنْ بناها لكم سوى الفقراء؟
والطعام الذي تلذّونَ، مَنْ هم صانعوه لكم سوى الفقراءِ؟
والرّياحينُ في الجنائن، من هم غارسوها لكم سوى الفقراءِ؟

والحليبُ الذي رضعتم صغاراً كان من صَدْرِ معظمِ الفقراءِ!

(م.ن. ص 88)

VII ـ الصّبا والجمال

الصّبا والجمالُ مِلكُ يديكِ أيّ تاجٍ أعزُّ من تاجيك؟
نصبَ الحُسْنُ عرشَه فسألنا من تُراها؟ فدَلَّ عليكِ
... سكرَ الرَّوضُ سكرةً صرعتْهُ عند مجرى العبيرِ من نهديكِ
قتلَ الوردُ نفسَهُ حَسَداً منكِ وألقى دِماهُ في وجنتيكِ
والفراشاتُ مَلّتِ الزَّهرَ لمّا حَدّثتْها الأنسامُ عن شفتيكِ
رفعوا منكِ للجمال إلهاً وانحنوا سُجَّداً على قدميكِ

(م.ن. ص 45)

VIII ـ الشّعْرُ (إلى عمر بن أبي ربيعة ونعم...)

الشّعْرُ روحُ الله في شاعره ذلكَ يُوحيه، وهذا ينشُرُ
الحكمةُ الغرَّاءُ من أسمائهِ وعَدْنُ من أوطانه، وعَبْقَرُ
له على الآفاق فَتْحٌ زاهرٌ وفي عُبابِ الماءِ فَتْحٌ أزهرُ
يُمضيها منهُ خَيلٌ ماردٌ أبو الفُتوحاتِ الذي لا يُقْهَرُ
تَعَلّقَ العِلْمُ على أسبابهِ فحلَّقَ الطَّوْدُ، وقالَ الحَجَرُ
رفقاً أبالخطّاب، جاوزت المُنى فهل ترى في الأفقِ تاجاً يُضْفَرُ؟
أشرف من الذروة، كم في سفحِها للطَّيْرِ من أجنحةٍ تكَسَّرُ
ثلاثةٌ ما عشتَ عاشتْ للعَلى: الحبُّ ثم الشّعْرُ ثم المِنْبَرُ...

(م.ن. ص 151 ـ 152)

IX ـ شمعةُ الأسواق

ويحُ الفقيرِ، فما تُراه يلاقي
شُدَّتْ عليه منافذُ الأرزاقِ
عصفت به وبسربِهِ، ريحُ الشّقا
فتَسَاقطوا كتساقطِ الأوراقِ
... فإذا بَصُرْتَ بها عجبتَ لشمعةٍ
كالزعفرانِ تجولُ في الأسواقِ

أخذ الشقا يدَها، فسارَتْ خلفَهُ
والليلُ ممدودٌ على الآفاقِ
وتلوح آثارُ النعيم بخدِّها
كالفجر قبل تكامل الإشراقِ
يا ربّ! قالتْ وهي جاثيَةٌ له:
إن شئتَ، حُلَّ من الحياة وثاقي
قد عشتُ عمري ما عُرِفتُ بريبةٍ
وعبدتُ بعدَكَ عفَّتي وخَلاقي
ربَّاه! حُلْمَكَ فالمصائبُ جَمَّةٌ
وأنا بواحدةٍ يضيقُ نطاقي
سقطَتْ، فلا غَيْثٌ همى! وبكَتْ لها
بِيضُ الحمائم في حِمَى الأطواقِ
وبَكَتْ ثلوجُ الياسمينِ، ولملَمَتْ
ذَيْلَ العبيرِ لهجرةٍ وفِراقِ

(م.ن. صص 244 ـ 245)

X ـ صَدْرُ هِنْد

زهرةَ الوردِ،
صَدْرُ هِندٍ لكِ العَرْشُ،
فهل تطمعينَ بعدُ، بعرشٍ؟
أم هو المُستطاعُ يزْهَدُ فيه؟
زهرة الوردِ،
لَيْتَ عرشَكِ نعشي!

(م.ن. ص 296)

XI ـ أين رئيس الأُمَّة؟

يا أُمَّةً غَدَتْ الذئابُ تسوسُها
غرقت سفينتُها، فأين رئيسها؟
غرقت فليس هنا غيرُ حطائم
يبكي مؤذِّنها ويضحكُ سُوسُها
تتمرّغ الشهواتُ في حُرُماتها
وتعيثُ في عظماتها، وتدوسُها

تَـغْـسَـاً لـهـا مـن أُمَّـةٍ، أزعـيـمُـهـا جـلاَّدُهـا، وأمـيـنـهـا جـاسـوسُـهـا؟

(م.ن. ص 297)



وبعد، يقول سعيد عقل في ختام التقديم: «وقد تأخذُ على اللألاءِ هناتٍ هيّنات، تنزّلاتٍ عن مستوىً يكاد أن استمرَّ، يُتْعِب. قُلْ: إنَّه عملٌ تطلبه الفنُّ ـ أو شاءَه القَدَر! ـ لا لشيءٍ إلاَّ لتهتفَ: بلى هذا الشّعْرُ هو حقاً في الوجود، جَسَدٌ لَعَمْري جسد، لا بالتوهُّم ولا في الغيب». (م.ن. ص 19). ألهذا ندرت الدراسات الناقدة، الفاحصة شعر بشارة الخوري؟ أم لأنَّ صيت الأخطل الأمويّ أضرَّ بشاعريّة «الأخطل» اللبناني؟

رئيف خوري (1913 ـ 1967)
ثوريّة «الفتى العربي»

■ وُلِدَ «الفتى العربي الثائر»، رئيف خوري، سنة 1913 في بلدة نابيه (قضاء المتن ـ جبل لبنان)؛ وخاضَ في غمار الصراع الفكري، ناقداً، صحافياً، شاعراً، قاصاً وروائياً، ومترجماً. بعد تخرّجه سنة 1933 من جامعة بيروت الأميركية، مارس مهنتي التدريس والصحافة في بيروت ودمشق، وشارك في الانتفاضة الفلسطينية سنة 1936، ومنها خرج بكتاب تحليلي ـ نقدي: **«جهاد فلسطين»**، بتوقيع «الفتى العربي». وفي العام نفسه وضع مسرحيته الشعرية الأولى: **«ثورة بيدبا»**. أبدع في الكتابة الصحافية، اليومية، خصوصاً في الفكر السياسي (العربي والشيوعي)، فعالج قضايا التحرّر الوطني ومسائل: القومية/ الديمقراطية/ النضال ضد النازية والفاشية (والصهيونية)، في صحف ومجلات (**الدهور، الطليعة، صوت الشعب، الطريق**). وفي العام 1942، صدر كتابه **«التراث القومي العربي، نحن حماتُه ومكمّلوه»**، وفيه بحوث في المواقف التقدمية من التراث، ومن مكافحة الفاشيّة. توفي سنة 1967، بمرض خبيث، وهو يلفظ: «الموت غبيّ، وكفى!».

■ إشتهر الأديب رئيف خوري، بنصوصه الأدبية الإبداعية، وبدراساته النقدية.

I ـ قصص وروايات

سنة 1935، نشر رئيف خوري مجموعته القصصية الأولى، بعنوان **«حبّة الرّمان، وقصص عربيّة أخرى»**. وفي العام 1948، صدرت روايته الأولى **«ديك**

الجن»، وفي سنة 1950، كانت روايته الأخيرة: «**أقوى من الحبّ**». ورئيف خوري هو كاتب ثوري، ايديولوجي بامتياز. يقول الياس شاكر: «العودة إلى تراث رئيف خوري تأتي إذن بدافعٍ من **الصراع الأيديولوجي في** هذا الصراع الراهن الذي تخوضه القوى الوطنية في لبنان [...]. واليوم أكثر من أي وقتٍ مضى، بينما **تلمس القوى الوطنية ان نضالها ليس ميؤوساً منه، تدرك أنّه يشكّل مواصلةً للمعركة التي خاضها رئيف خوري بقلمه**، وان تدعيم الانتصارات المحقّقة مؤخراً والتي هي في طور التحقيق، على الصعيدين السياسي والعسكري، يتطلّب تدعيم الجبهة **الأيديولوجية**، وإلاّ استطاع أعداء استقلال لبنان ووحدته وعروبته وتطوره الديمقراطي، في الداخل والخارج، ان **يسرقوا الانتصارات**، وانْ يحققوا «سلمياً» ما عجزوا عن تحقيقه بالسلاح». (**ثورة الفتى العربي**، أعمال مختارة من تراث رئيف خوري، دار الفارابي، بيروت 1984، ص 6).

II ـ دراسات:

لا يشير أيّ من عناوينها إلى هوية كاتبها الأيديولوجية، وهي مع ذلك دراسات ملتزمة، تتناول موضوعات وأفكاراً، أحداثاً وأشخاصاً، تلعبُ انتقائيّة الكاتب دورَها في تعيينها:

1) **أثر الثورة الفرنسية في الفكر العربي المعاصر**. (فيما ثورة أكتوبر البلشفية هي التي تؤثّر مباشرة في جيل رئيف خوري، المناضل ضد الانتداب الفرنسي).

2) **حقوق الإنسان**.

3) **معالم الوعي القومي**.

4) **مع العرب في التاريخ والأسطورة**.

5) **النقد والدراسة الأدبية**.

6) **أمين الريحاني***.

■ الطابع الأدبي هو الأغلب على التراث الفكري للفتى العربي، الذي ساهم بالقلم وبالبندقية، في النهضة الثقافية العربية ما بين الحربين. فهو حين وضع مسرحيّته الشعرية «**ثورة بيدبا**»، منطلقاً من «كليلة ودمنة»، سعى إلى تثوير لسان الفيلسوف الحكيم، وربط الحكمة القديمة بقضايا الشعب المقهور. وحين وضع مقالاته الكثيرة في الفلسفة، إنّما سعى إلى التنوير المعرفي للعامة، بأسلوب أدبيّ رشيق. ومما لا شكّ فيه ان جهادَه في فلسطين، ثم جهاد الشعب اللبناني مع

الشعب الفلسطيني ما بين 1967 و 1982 لمواجهة العدوانية الإسرائيلية المتواصلة، هما اللذان يجعلانه هو ورفاقه ومناضلي عصره، يعلنون أنهم «**حماة التراث العربي**» لأنَّهم كانوا وما برحوا حماة أرضه، والمقاومة الحيّة في وجدان أجياله حتى الآن. ناهيك بمساهمات رئيف خوري في تكوين وعي «**الثورة العربية**» وفي إبراز مهماتها الديمقراطية.

III ـ المفكّر الثوري:

■ تقاطع الكاتبان الشّابان، رئيف خوري وتوفيق يوسف عواد*، عند كتاب «ثورة بيدبا»، الذي وضعه الأول، وقدَّم له الثاني، متمثلاً بمقولة ماركس ان المطلوب من الفلاسفة، وكذلك من الأدباء أن يناضلوا لتغيير العالم، بعدما قاموا بتفسيره (هل قاموا حقاً بتفسيره، حتى يعتبر الأمر منتهياً، أم ان التفسير والتغيير هما باستمرار وجهان لعملية واحدة؟). يقول توفيق يوسف عوّاد «إنَّ كلمة ماركس تُقال عن الأدباء أيضاً: **كان همُّ الأدباء حتى اليوم وصف الحياة، ويجب عليهم اليوم ان يعملوا الحياة**:

هنا يوضح الياس شاكر (م.ن. ص 11):

«لكن «تمثيل» الثورة يبقى أحد أشكال «التفسير» و«الوصف». وفضلُ رئيف خوري أنَّه كان ذلك «الفتى العربي» الذي يحدوه ما يسمّيه «روح الفروسية العربية»، إلى ان يقرن القول بالفعل، فينتقل إلى فلسطين مشاركاً بانتفاضتها (1936)؛ مكتسباً، وهو اللبناني، شرف تمثيل «الشباب الديمقراطي العربي» في فلسطين، بمؤتمر الشبيبة العالمي في نيويورك؛ ومنخرطاً في لبنان وسورية وفلسطين بالعمل السياسي المنظّم والملموس، وملقياً التقرير الرئيسي في مؤتمر مكافحة الفاشستيّة، وعاملاً على استنهاض المثقّفين إلى المعركة العالمية التي يتوقّفُ عليها مصير الثقافة وحرية الفكر والديمقراطية والتحرر الوطني للشعوب المستعبدة، والثورة الاجتماعية».

يُوصف رئيف خوري في تقديم «ثورة بيدبا» بأنّه «**شاعر مطبوع**، يفكّر منشداً ويقدّم كل وعيه لثورة أُمّته المقهورة». وهو في ثورته الفكرية، كاتب عربي ديمقراطي، مع تفسير علمي للوحدة العربية: «**الوحدة العربية في نظرنا** نحن الشباب الديمقراطي، لا تعني فتحاً بالقوّة ولا تنصيب أمبراطور. **وهي لا تعني حكم العراق لسورية**، ولا حكم سورية للبنان. نحن لا نريد ان نتخلّص من نير

الاستعمار الأجنبي لنستبدله باستعمارٍ آخر، منا وفينا. الوحدة العربية في نظرنا تعني حكماً ذاتياً ديمقراطياً لكل قطر. وتعني حماية الأقليات ومنح الحقوق المشروعة لها. الوحدة العربية في نظرنا تعني ائتلافاً مبنيّاً على الاختبار، على فهم أنَّ مصلحة جميع الأقطار تقوم بالتعاون والتبادل، لا بالتناحر والتقاطع». (ثورة الفتى العربي، ص 22).

إنَّ أدب رئيف خوري هو في آن: أدب واصف، وأدب عامل، يقرّره توفيق يوسف عواد (م.ن. ص 26 بقوله: «أمّا الأدب العامل فإنّه يريد من صاحبه أن ينزل من السلة إلى المعترك، ثم لا يكتفي منه ان يحمل على كتفه آلة تصوير، بل يريد منه ان يكون قائداً، وأن يشترك مع القوّاد الآخرين: قوّاد السياسة والاقتصاد والاجتماع. ويتكاتف وإيّاهم على تسيير الناس في طرق معايشهم [...]. و«ثورة بيدبا» هي المحاولة الأولى من نوعها في الأدب العربيّ، محاولة جريئة موفّقة في الأدب، تعطينا قطعة قوية من حياة شعب مظلوم مضطهد، عرف أن يزيح عن كتفيه كابوس الظلم والاضطهاد».

الأدباء الذين يغنّون ويبنون هم المثقفون العضويون، الأفراد بالذات، الأعضاء في الأمّة، أو في الانسانية. ورئيف خوري أطلق العنان لطائر فنّه في «ثورة بيدبا»، لتلامس أعماق ثورية «الفتى العربي» نفسه. هنا يموت الملك، وتحيا من بعده الثورة، ويرتفع صوتٌ جديد للحكيم بيدبا:

«قد ضجرنا من الملوك، ضجرنا — من عروش لهم ومن تيجانِ
«يوم ثُرنا على التجبّر والبغيّ — كأنّا قذائفُ البركانِ
«ما أردنا إلاّ بأنْ يخلص الانسانُ — من نير ربِّهِ الإنسانِ
«كسّروا العرشَ، حطّموا التاج إنّا — لم نُنزِل دبشليمَ حُبّاً بشانِ

(يكسرون العرش/ يحطمون التاج)

«أُمّي الهندَ هلّلي! حُطّ عن وجهكِ — سجفَ الدُّجى الكثيفِ البهيمِ
«انفضي عنكِ عنكبوتَ الليالي — وتعرّي من كل رثٍ قديمِ
«وانصبي للفضاءِ عُرَيكِ نَضراً — واستحمي في ضوءِ فجرٍ عظيمِ

(م.ن. ص 80)

□ جهاد فلسطين:

يعدّد رئيف خوري أطوار المقاومة الشعبية الفلسطينية في شبابه، بدءاً من طور **الإضراب** (بداية عفوية مرتبكة)، ثم طور **التنظيم الواعي** واختطاط مطالب الإضراب، وأخيراً: طور «**إلى السلاح**». ثم ينتقد «أكاذيب الاستعمار البريطاني وشريكته الصهيونية» (م. ن. ص 131): «يلوحُ أن الاستعمار البريطاني غير مطمئن إلى ما يستعمله في قمع حركة الإضراب من هراوات تشدخ الرؤوس وحراب وبنادق ومسدّسات ومترليوزات ومدافع وطيارات وسيّارات مصفّحة ودبابات، إلى آخر ما هنالك من أسلحته الجهنّمية لإزهاق النفوس ـ يلوحُ أنّه غير مطمئن إلى أنَّ هذه الأسلحة وحدَها تكفيه، فهو يضيفُ إليها **سلاح الأكاذيب**، لقد أدهش العالم إضرابُ فلسطين العظيم. ولكنّه فعل بالاستعمار البريطاني أكثر من الدهشة. خلع قلبّه، جعله محموماً من الفزع. شعبٌ لا يكاد يبلغ المليون يكافح الحكم الانكليزي هذا الكفاح ويثبتُ له هذا الثّبات؟ مستحيل، غير ممكن. لا بد ان تكون هناك يد أجنبية تدفعه وتمدّه بوسائل التمرد. اليد الأجنبية التي تغذي حركة الإضراب هي أولى أكاذيب الاستعمار البريطاني عن جهاد فلسطين النزيه».

□ مَنْ هو العربي؟ (م. ن. ص 193):

«العربي هو الذي ينزل قطراً من هذه الأقطار التي يتألّف منها الشّرْقُ العربي، والاتحاد العربي في المستقبل، وهو يتكلم اللغة العربية العزيزة، ولا يناقضُ أو يؤذي انتصار **القومية العربية الجامعة**، بعصبيّةٍ من تلك العصبيّات الصغيرة السّامة التي سبق ذكرها، أو بحركة من الحركات الاقليمية الانفصالية. العربي هو الذي يشعر أنّه وارث شعب باسل ذكي أبيّ، يعتزّ بالانتساب اليه [. . .]. العربي هو الذي يرى اليوم أنّه من **قوميّة مجزّأة مظلومة**، فُرِضَتْ عليها القيود فَرْضاً، فهو يجدُّ لتحرير هذه القومية ولنقض تجزيئها، ولتنظيم مستقبلها السعيد، ويؤمن بعمله إيماناً راسخاً يجعله لا يضنُّ بجهد ولا يتقاعسُ عن تضحية في سبيله» (مجلة **الطليعة** العدد 1/ 3، سنة 1937).

□ الفاشستية والصهيونية «ولكن مَنْ هم هؤلاء الصهيونيون؟

«الصهيونية فاشيست استعماريّون، يؤمنون بالاكتساح، والفاشستية ـ لا الهتلرية ولا غيرها ـ ليست أكبر أعداء الصهيونية، كما يُخَيّلُ للشباب العربي الفلسطيني، لأنَّ الصهيونية التي غرضُها في الحقيقة استثمار رؤوس أموالها في بلادٍ

بِكْرٍ كفلسطين، والتي تنظّم هجرة اليهود وهجمتهم على العرب، تقتضي مصلحتها ان يكون اليهود مضطهَدين في كل بلاد». (مجلة **الطليعة**، عدد 10، سنة 1936).



■ هكذا قام «الفتى العربي» ثائراً، مبتكراً نموذجاً وطنياً للذي وصفه المتنبي بأنَّه «غريب الوجه واليد واللسان»، محاولاً الخروج من مأساة «الوجع المعنوي» الذي انتابه وهو يشهد ذلك الانقطاع المُريع بين العربي ووجه أرضه ووطنه، ولم يفته ما قالهُ النصارى للمثّنى: «**نقاتلُ مع قومنا**».

وال



فخري الدّباغ:
طبابة النفوس والأرواح

□ من حالة النفس إلى تحليلها العلمي:

■ للمحلّل أو الطبيب النفسي في المأثور العربي اسم آخر: **الروّاح**، أي طبيب الرّوح. وما زلنا نلحظ حتى اليوم في ثقافتنا العربيّة الشعبيّة، الموروثة عن ثقافة علمية راقية أيامَ العباسيّين، ما يدل على ما نقول: «**الذي يريد أن يعاشر الأرواح، عليه أن يكون روّاحاً**». والروّاح هو المؤمن بالرّوح المتصلة بالبدن، كما هو معاشِر الأرواح، الراغب في التعامل معها بعلمٍ وبوسائل علاجية فعّالة. وكائناً ما كان المُراد الأخير، فعندنا أنّه **الجدّ الثقافي العربي** لهذه السلسلة من التسميات النفسية المنصّبة على «معاملة الأبدان» كأنّها أجسام لطيفة تشفُّ او تتعقّد بحسب ما يطرأ عليها من الأحوال: وها نحن في القرن العشرين نسترجع بقوة، في الجامعات والخطاب الإعلامي، ما تناهى في الغرب من علوم النفس والتحليل النفسي والطب النفسي، أو ما سُمّي عموماً بالنفسانيّات.

الدكتور **فخري الدبّاغ**، هذا الطبيب النفسي، الأستاذ في جامعات العراق (الموصل) هو في آنٍ وريث ومبدع:

■ وريث مصطلحات النفسانية او الذاتية العربية الإسلامية (كما يقول د. **علي زيعور***، في كثير من أعماله، التي سنتناولها في موضوع منفصل)، وكذلك المهنة النفسية الطبيّة في جامعات الغرب وعياداته، حيث تقرّر أن الأبدان هي أقدار

البشر (أو هي بيوت النفوس)، وان الأرض هي قَدَرُ الشعوب.

■ مبدع مصطلحات عربية او معرَّبة قديماً وحديثاً، أدخلها في مهنة الطب النفسي، كأستاذ جامعي، وكاتب وطبيب معالج.

ناهيك بأنَّ هذا العالم العربي الكبير، الراحل مؤخراً، أُصيب بما أصاب سواه مما نسمّيه مرض «المعاصرة حجاب»، أي ان زملاءه المعاصرين، في مصر ولبنان، على الأقل، لم يتناولوا أعماله؛ كما أنَّه هو أيضاً، السابق للكوكبة هذه (أي **مصطفى صفوان**، أفضل مترجمي فرويد في مصر، وواضع كتاب بالفرنسية عنوانه: **الكلام أو الموت** (باريس، 1993)؛ و**مصطفى حجازي**، العالم النفسي اللبناني، المشهور بأعماله حول الجنوح والقهر؛ وأخيراً، الطبيب النفسي **عدنان حب الله**، في كتابه **جرثومة العنف** (بيروت، 1998)، لم تُتح له الفرصة الكافية قبل وفاته للتواصل معها.

☐ مهنته وأعماله:

انطلق من موروث عربي نفساني، بعضه سينوي، وأكثره فلسفي طبّي، تعوزه المنهجية الاختبارية؛ لكنّه استفاد، بتكوينه العلمي في جامعة أوكسفورد، من نتائج الطب الاختباري والتحليل النفسي، من **كلود برنار** إلى **سيغموند فرويد**، وصولاً إلى **كارل. غ. يونغ**، و**آدلر**، و**لاكان** في فرنسا، ثم **ميلاني كلاين** في الولايات المتحدة الأميركية.

من هذه الزاوية الدقيقة، البروفسور فخري الدّباغ هو طبيب نفسي مؤسس في العالم العربي، أقلّه على الصعيد الآكاديمي (تجربته في جامعة الموصل) والصعيد التأليفي، حيث بدأ مبكّراً بالتعريب تارةً، وبالتأليف تارات منذ منتصف القرن العشرين وحتى الثمانينات. وعنده ان لأعماله غايتين:

أولاهما: خدمة الطلبة والزملاء في هذا التهذيب العلمي الجديد؛

وثانيتهما: المساهمة في تكوين ثقافة عربية جديدة ومستقلة.

هنا، نُعيد للذاكرة العلمية والثقافية العربية، أبرز أعمال هذا الراحل الكبير:

1. **أطفالنا والثقافة الجنسية**، باكورة أعماله المُعرَّبة، والموجَّهة في آن إلى جمهورين: جمهور المختصين، وجمهور المهتمين. صدر هذا الكتاب في العراق، سنة 1956، للمرَّة الأولى. وأخذ عنه الكثيرون من «مفبركي» مكتبة الأطفال النفسية، في بيروت وسواها؛ دون ذِكره.

2. **الثورة الجنسية في أميركا**، هو ثاني كتبه المعرَّبة المنشور في العراق سنة 1960، والذي يقدّم عَرْضاً للانتقال غرباً من ثورة التحليل النفسي الفرويدي، لضبط او كشف آليات النفس ـ الجسدية، إلى ثورة الأجساد والأجناس في الولايات المتحدة الأميركية.

3. سنة 1959، أصدر الدكتور فخري الدبّاغ كتابه الموضوع الأول، بعنوان: **«الأطباء. . . والنّاس»**، وغايته تقريب مهنة الطبيب البدني والنفسي من ذهنية الجماهير العربية، التي يتقاسمها السحر والتخريف، عبر ثقافةٍ شفهية، ويتجافاها المكتوبُ العلمي الدقيق، بعدما ولّى زمنُ القراءة، وران زمانُ السمع (أحسن أيامك استماع كلامك). فهل أصغى الكثيرون لنصائح هذا الحكيم العربي؟

4. سنة 1968، وضع الدبّاغ كتابَه التعليمي ـ التوجيهي لدرءِ مخاطر الانتحار (خلافاً لكتاب إميل دوركيم، Le Suicide، الموضوع من زاوية سوسيولوجية): **«الموتُ اختياراً»**، كان عنوان كتابه الصادر هذه المرّة عن دار الطليعة في بيروت؛ (بعد المكتبة العصرية، طبعة أولى).

5. **«غسل الدماغ»**، أو المراهنة على صفحة دماغية بيضاء، تمحُي عن شريطها العصبي معالم ذاكرة، لتسكب في الذاكرة الباقية معلومات، يريد **غاسل الأدمغة** (أو الروّاح ـ الساحر) توصيلها إلى الشخص، المتحوّل بهذه الآلية من ذات إلى موضوع، من شخص إلى شيء. صدر هذا الكتاب في طبعتين متباعدتين نسبياً سنتي 1970 و 1982.

6. **«أصول الطب النفساني»**، هو بلا شك رائعة أعمال الدبّاغ التي تجمع بين التعريب والتوليف العربي للمصطلحات، وتكتنز من تجاربه أنضجها. صدر للمرّة الأولى في بغداد سنة 1974، ثم سنة 1977؛ وفي طبعة ثالثة، أخيرة، عن دار الطليعة، سنة 1983.

7. سنة 1975، صدر للدكتور فخري الدبّاغ كتابه النفسي ـ الاجتماعي: **«جنوح الأحداث** ـ وفي هذا المجال، يُستعاد. مثلاً كتاب البروفسور مصطفى حجازي (La délinquence Juvénile) مع أعماله الأخرى حول جنوح الشبان والمراهقين وسلوكيات القهر.

8. **«الحرب النفسية»**، صدر سنة 1979، بعدما برزت حاجة الإعلام والثقافة العربية ـ بعد حروب حزيران 67 وتشرين الأول 73، الخ. ـ لمواجهة الإعلام المضاد، والحروب النفسية التي تغذّي عُصاب الحرب والإحباط لدى الشعوب

المغلوبة أو المقهورة بالقوة، بالتكنولوجيا، وبالثقافة المعلوماتية عموماً. إلاَّ ان التوصيل المنشود، علمياً، لمثل هذه الأعمال، إلى أوسع جمهور عربي ممكن، لم يأخذ طريقه الطبيعي، بعد، من خلال الإعلام الجماهيري العربي الكبير: **السينما**، التلفزيون، المسرح، الغناء، القصص والروايات، الصحافة الخ.

9. «العلاج النفسي» هو آخر كتبه المتخصّصة، الموجَّهة للجمهور ايضاً. صدر سنة 1981؛ وفي العام نفسه، صدر له كتاب أدبي ـ نفسي، وجداني، عنوانه: **«في ضمير الزَّمن»**.

10. «خطوات على قاع المحيط»، وضعه الدبّاغ، سنة 1980، لرصد تجربته، التعليمية والعلاجية، مشبّهاً العالم النفسي البشري بمحيطٍ يحاول العلماء المختصون الاقتراب من قاعه بخطواتٍ وئيدة.

□ ماذا في طبّه النفساني؟

أشرنا إلى رائعة الدبّاغ: **أصول الطب النفساني**؛ ونسترجع هنا بعضاً من مقدماته ومن محتوياته واصطلاحاته:

I. في مقدمة الطبعة الأولى (ص 5) يقول:

«الحقيقة ان الطب النفساني بتعاونه واهتماماته قد دفع بعجلة علوم الطب والاجتماع والانثروبولوجيا والإجرام والوراثة والفلسفة، أشواطاً كبيرة. فقد أوضحت أبحاثه مدى التداخل بين النفس والجسم، بين الاضطراب العقلي والاضطراب الكيماوي الحيوي في خلايا المخ. كما أصبح الطب النفساني ملازماً للطب الاجتماعي والطب الوقائي والصحة العامة وتنظيم الأسرة والمجتمع وفنون الإدارة والسياسة والتربية والتعليم. وأكّد حيويّة العلاقات الانسانية وقيمة الانسان».

II. يقع **«أصول الطب النفساني»** في 18 فصلاً، موزّعة على 450 صفحة:

■ تاريخ الطب النفساني، علم النفس المرضي، الأعراض النفسية المرضيّة، الفحص الطبي النفساني؛

■ تصنيف الأمراض العقلية والنفسية: أسبابها؛

■ الأمراض العُصابية (ومنها بالعربية: **الرُّحام** مقابل الهستيريا؛ **القهم**، مقابل إباء الطعام، إلخ. راجع لائحة المصطلحات آخر الكتاب).

■ الأمراض الذهانية الوظيفية؛ الأمراض النفسجسميّة؛ الذُّهان العضوي؛ اضطرابات الشخصية؛ الشيخوخة والأمراض العقلية.

■ أمراض الأطفال النفسية؛ أمراض التخلّف العقلي.

■ الطب النفسي الشرعي؛ العلاج الطبنفساني، الوقاية من الأمراض النفسية.

III. في المصادر والمراجع والمصطلحات العربية:

■ من مصادره العربية: **عيون الأبناء في طبقات الأطباء** لابن أبي أصيبعة؛ **القانون في الطب** لابن سينا؛ **دور العلاج والرعاية في الإسلام**، لسعيد الديوه جي؛ الإسلام والتربية الجنسية، لوجيه زين العابدين، الخ.

■ على صعيد المصطلحات العربية، المأثورة، الموضوعة بإزاء مرادفاتها اللاتينية، نورد ما قلَّ منها، ودلَّ على حرص الدّباغ على تأسيس «**علم نفسي عربي مستقل**» أو «بداية استقلال فكري رصين»:

- الخلفة، القهم (إباء الطعام).
- استجناس (المثلية الجنسية).
- تطهير (تفريغ، ترويح).
- خداج (الولادة المسبقة) (طفل خديج، مولود قبل أوانه).
- خراع (هزال الظهر).

■ لمزيد من التفاصيل الدقيقة، يمكن الرجوع إلى مسرد المصطلحات (ص 415 ـ 448) حيث نستكشف أهمية الجهد التأصيلي الذي قام به الدكتور فخري الدبّاغ على صعيد المنهج التدريسي للطب النفساني بلسان عربي أو معرَّب، هو الأقرب إلى الموضوعية والنزاهة العلمية التي تدلُّ دوماً على الإنسان العصري الذي يحمل معنى العصر أو روحه في معاناته (Zeitgeist).

محمود درويش (١٩٤٣ ـ فلسطين)
خطابيّات «الشِّعر المقاوم»

شاعر التوأمين: النثر والشعر

■ وُلِدَ فيها عاشقاً، وشهد اغتصابها الأكبر، فدافع عنها بالحضور، وبالنثر وبالشعر، وخرج من مأساتها ليقاربها من بعيد، من بيروت، ومن كل عاصمة أخرى. فلم يهدأ، إلاَّ حين عاد إليها، ورأى أنَّها هي وحدها، الأرض ـ فلسطين، القصيدة التي لا تُكتب. هو الأشهر بين شعراء الأرض الفلسطينية المحتلة، والأميز بخطابياته. جرى تخليط بين مقاومة بالشعر، وبين شعر مقاوم او (شعراء مقاومة). وهذا متروك للنقد في القرن المقبل. لكثرة أعماله الشعرية والنثرية، سنكتفي هنا بهذه النماذج الجديدة.

I ـ نماذج من نثره:

■ لمحمود درويش في النثر عدَّة أعمال: **شيء عن الوطن؛ وداعاً أيتها الحرب، وداعاً أيُّها السلام؛ يوميّات الحزن العادي؛ ذاكرة للنسيان؛ في وصف حالتنا؛ عابرون في كلام عابر؛ الرسائل (بالاشتراك مع سميح القاسم).**

1. ذاكرة للنسيان (صدر في طبعة سادسة عن دار العودة، بيروت 1994). لا وهم أنَّ نثرَه جزء من شعره، فكلاهما متداخل متفاعل، إذ يهبط شعرُه بموسيقاه إلى أول نوطة في سلم النثر، ويصعد النثر إلى أول نوطة في موسيقى الشعر:

□ **حيفا :**

في هذا المخيم تولد وردة/ إذا عاشت طويلاً ضاعت الحمامة. ماذا كان يعني؟

لا أعرف. كان غامضاً. كأنَّه ليس منا، كأنَّه لا يشاركنا العودة...

يا ليتني أرمي خُطايَ لكي أنامَ على سريرٍ من زَبَدْ.

حيفا! لماذا لم تطيري كالحمام/ حيفا! لماذا لا أطيرُ ولا أنام؟

حيفا! لماذا لا تقولين الحقيقة: أنتِ طيرٌ أمْ بلدْ.

يا ليتني أرمي خُطاي وأستريح إلى الأبد...». (**ذاكرة للنسيان**، صص 145 ـ 146).

2. عابرون في كلام عابر (صدر في طبعة ثانية/ دار العودة، بيروت، 1994) وفيه تقديم للناقد **محمد بنيس** (ص 5) الذي يوضح ان مقالات محمود درويش هي شهادة على زمنه، حيث الكتابة تصاحب الزمن؛ أمَّا «عابرون في كلام عابر» فهو عنوان قصيدة كُتبت في سياق هذه المقالات عن «**زمن الانتفاضة**»: «هي الانتفاضة. كلامُ حجر ينهي منابر البلاغة عن الكلام. كلام حجر محتقن باللغة وقد أُعتق. كلام حجر هو الأول الذي يدلّنا جميعاً على قلبنا المقطوع، وفي وسع ألف هزيمة ان تخلع خيامها الآن وترحل إلى الجحيم». (**عابرون**، ص 12).

II ـ عَينات من شعره:

سنة 1994، صدرت الطبعة الرابعة عشرة من ديوان محمود درويش، في جزئين (عن دار العودة، بيروت) وفيه مجموعاته المتعاقبة منذ 1964؛ وخارج الديوان مجموعات، آخرها «**سرير الغريبة**» (1999) و«**جدارية**»، عام (2000). هنا مرآوية سريعة لعيناتٍ من شعره (الكثير).

1. أوراق الزيتون (1964):

يحكون في بلادنا/ يحكون في شَجَنْ

عن صاحبي الذي مضى/ وعادَ في كَفَنْ...

يا أصدقاء الراحل البعيد، لا تسألوا متى يعود

لا تسألوا كثيراً، بل اسألوا: متى يستيقظ الرجال! (**ديوان**، I، 23).

2. عاشق من فلسطين (1966):

أحنُّ إلى خبزِ أمّي وقهوة أمّي ولمسةِ أمّي

وتكبرُ فيَّ الطفولةُ يوماً على صدْر يومِ

وأعشق عمري لأنّي إذا مُتُّ، أخجلُ من دمْع أمّي!

خذيني إذا عدتُ يوماً وشاحاً لهدبك

وغطّي عظامي بعشبٍ تعمَّد من طُهْرِ كعبك

وشُدّي وثاقي بخصلةِ شعرٍ، بخيط يلوح في ذيل ثوبك

عساني أصيرُ إلهاً أصيرُ إذا ما لمستُ قرارة قلبك

ضعيني إذا ما رجعتُ وقوداً بتنّور نارِكْ

وحبل غسيل على سطح دارك

لأنّي فقدتُ الوقوفَ بدون صلاة نهارِكْ

هرمتُ فردّي نجومَ الطفولةِ حتى أُشارك

صغارَ العصافير، دربَ الرجوع لعشّ انتظارك! (ديوان، I، 93 ـ 94).

3. آخر الليل (1967):

كفرَ قاسم، إنّني عدتُ من الموتِ لأحيا، لأُغنّي

فدعيني أستعرْ صوتيَ من جرحٍ توَّهجُ

وأعينيني على الحقدِ الذي يزرع في قلبي عوسَجْ

إنّني مندوبُ جرحٍ لا يساوم،

علّمتني ضربةُ الجلاّدِ أن أمشي على جرحي

وأمشي، ثم أمشي، وأُقاوم! (ديوان، I، ص 205).

4. العصافير تموتُ في الجليل (1969):

. . . ومَضَتْ تبحثُ خلفَ البحر عن معنىً جديد للحقيقة:

ـ وطني حَبْلُ غسيلٍ لمناديل الدّم المسفوكِ في كل دقيقة. . .

سقطتْ كالورق الزائدِ أسرابُ العصافير بآبار الزّمن

وأنا أنتشلُ الأجنحة الزرقاء، يا ريتا،
أنا شاهدتُ القبْر الذي يكبر، يا ريتا
أنا مَنْ تحفرُ الأغلال في جلديَ شكلاً للوطن... (**ديوان**، I، 257 ـ 259).

5. حبيبتي تنهض من نومها (1970):

حبيبةُ كل الزنابق والمفرداتْ
لماذا تموتين قبلي، بعيداً عن الموتِ والذكرياتْ
وعن دار أهلي؟
لماذا تموتين قبل طلاق النّهار من الليل
قبل سقوط الجدارِ، لماذا؟ (**ديوان**، I، صص 315 ـ 316).

6. أحبك أو لا أوحبّك (1972):

أيُّها الوطنُ المتكرّر في المذابح والأغاني
دُلّني على مصدر الموت: أهو الخنجر أم الأكذوبة؟ (**ديوان**، I، 376).

نكتبُ القدس:

عاصمة الأمل الكاذب، الثائر الهارب، الكوكب الغائب
اختلطتْ في أزقّتها الكلماتُ الغريبةُ
وانفصلت عن شفاه المغنّين والباعةِ القُبَلُ السابقة. (م.ن. ص 399).

7. محاولة رقم 7 (1997):

لماذا نحاول هذا السَّفَر؟ وقد جرّدتني من البحر عيناكِ
واشتعل الرّملُ فينا، لماذا نحاولُ
والكلمات التي لم نقلها، تشرّدنا
وكل البلاد مرايا/ وكل المرايا حَجَر؟
هنا قتلوكِ/ هنا قتلوني... (م.ن. ص 465).

8. تلك صورتُها، وهذا إنتحار العاشق 1975:

لا لونَ لي/ لا شكلَ لي/ لا أمسَ لي
إنَّ الشّظايا حاصرتني فاتّسعتُ إلى الامام

وصرتُ أعلى من مدينتنا،
أنا الشجرُ الوحيدُ، أنا الشظايا والهدايا. (م.ن. 558 ـ 559).

9. أعراس (1977): راشد حسين* (في نيويورك):

منذ عشرين سنة/ وأنا أعرفه في الأربعين
وطويلاً كنشيدٍ ساحليٍّ، وحزين،
كان يأتينا كسيفٍ من نبيذٍ/ كان يمضي كنهايات صلاه (ص 597).
... والتقينا بعد عام في مطار القاهرة
قال لي بعد ثلاثينَ دقيقة:
«ليتني كنتُ طليقاً في سجون الناصرة» (م.ن. ص 603).

10. مديح الظلّ العالي (قصيدة تسجيلية، 1983) (ديوان، 11).

11. حصار لمدائح البحر، (1984). قصيدة بيروت:

تفّاحةٌ للبحر، نرجسةُ الرّخام، فراشة حجريّةٌ بيروت. شكلَ الروح في المرآة، وصف المرأة الأولى ورائحة الغمام.
بيروتُ من تعبٍ ومن ذهبٍ وأندلس وشام...
لم أسمع دمي من قبلُ ينطق باسم عاشقةٍ تنامُ على دمي وتنامُ...
... بيروت خيمتنا الأخيرة/ بيروت نجمتنا الأخيرة! (ديوان، II، 195 ـ 223).

12. هي أغنية/ هي أغنية، (1986):

للبحر مهنتُهُ القديمة: مدٌّ وجزرٌ
للنساءِ وظيفةٌ أولى هي الإغراءُ
للشعراء أنْ يتساقطوا غمّاً
وللشهداءِ أنْ يتفجّروا حُلماً
وللحكماءِ أن يستدرجوا شعباً إلى الوهم السعيد:
لا تُعطِنا، يا بحرُ، ما لا نستحقّ من النشيد. (ديوان، II، 234 ـ 235).

13. وردٌ أقلّ (1986):

يُعلّمني الحبُّ ألاّ أحبّ، وأن أفتح النافذة
على ضفة الدرب. هل تستطيعينَ أنْ تخرجي من نداءِ الحَبَق

وأن تقسميني إلى اثنين: أنتِ وما يتبقّى من الأغنية؟
وحبّ هو الحبّ، في كل حبٍ أرى موتاً لموتٍ سَبَقْ
... ألا تستطِيعين أنْ تخرجي من طنين دمي كي أُهدهدَ هذا الشَّبَقْ
... يعلّمني الحبُّ ألاّ أُحبّ، ويتركني في مهبّ الوَرَقْ (ديوان، II، 366).

14. أرى ما أريد ¤[illegible]

أرى ما أُريد من الرّوحِ: وجدَ الحَجَرْ
وقد حكّهُ البرقُ، خضراءُ يا أرضَ، خضراءُ يا أرضَ روحي
أما كنتُ طفلاً على حافةِ البئرِ يلعبُ؟
ما زلتُ ألعبُ، هذا المدى ساحتي، والحجارة ريحي. (ديوان، II، 381).

15. أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي (1992): في المساءِ الأخيرْ

لا نودّع شيئاً ولا نجد الوقتَ كي نتنهي...
كلّ شيءٍ يظلُّ على حاله، فالمكانُ يبدّل أحلامَنا ويبدِّل زوّارَه
فجأةً لم نعد قادرين على السخرية
فالمكان مُعَدّ لكي يستضيف الهباءَ، هُنا في المساءِ الأخير
... وأنا واحدٌ من ملوك النهاية... (ديوان، II، 475).

16. لماذا تركتَ الحصان وحيداً؟ (1995، دار رياض الريس، بيروت):

إلى أينَ تأخذني يا أبي؟ إلى جهة الرّيح يا ولدي...
... ومَنْ يسكنُ البيتَ من بعدنا، يا أبي؟
ـ سيبقى على حالهِ، مثلما كان يا ولدي!
تحسّس مفتاحَهُ مثلما يتحسّس أعضاءَه، واطمأنَّ...
ـ لماذا تركتَ الحصان وحيداً؟ لكي يُؤنسَ البيتَ يا ولدي،
فالبيوتُ تموتُ إذا غابَ سكّانها... (لماذا، صص 33 ـ 34).
سَلِّمْ على بيتنا يا غريبُ. فناجينُ قهوتنا لا تزالُ على حالها.
هل تشُمَّ أصابعنا فوقها؟ هل تقولُ لبنتك ذات الجديلة والحاجبين الكثيفين

إنَّ لها صاحباً غائباً، يتمنَّى زيارتها، لا لشيءٍ. . .

ولكنْ ليدخل مِرآتها ويرى سِرَّهُ: كيفَ كانتْ تُتابع من بعده عُمْرَهُ بدلاً منه؟

سلّمْ عليها إذا اتسع الوقت. (لماذا، ص 167).

17. سريرُ الغريبة (1999، دار رياض الريس، بيروت):

. . . غريباً يرى نفسَهُ في مرايا غريبتِهِ؟

«لا، ليس هذا طريقي إلى جَسَدي

«لا حلول ثقافيةً لهمومٍ وجوديّةٍ

«أينما كنتَ كانتْ سمائي حقيقيّةً

«مَن أنا لا أعيد لَكَ الشمسَ والقمرَ السابقين. فلنكُنْ طيّبينْ.

لنذهب، كما نحنُ: عاشقةٌ حرّة وشاعرُها» (سرير الغريبة، صص 13 ـ 14).



■ محمود درويش المثقف/ الشاعر، المكافح من الحرف إلى الحبر، كسر محبرةَ الشعر القديم وأحدث، مع آخرين، زلزالاً في أرض الثقافة العربية المعاصرة. ربطوه بالقضية، وهو مرتبط بالمصير الوجودي والحضارة للأمّة. فمتى يُدرس من هذه الزاوية، حَقَّ الدراسة بلا مَدْح أو ذبح؟

عبد العزيز الدُّوري:
ريادة الكتابة التأريخية العلمية

I ـ تدريس وتورخة:

الدكتور عبد العزيز الدوري من أبرز الباحثين العراقيين في مشاكل التورخة أو التأرخة، وفي تدريس علم التاريخ العربي والاسلامي في المدارس والجامعات العربية. فهو مختصّ وخبير، أستاذ وكاتب في آن. درّس في دار المعلمين العالية، وفي جامعة بغداد، كما درّس مؤخراً في جامعة عمّان (الأردن).

فيما انشغل سواه بالتورخة العربية العامة، كما فعل العراقي **جواد علي*** في المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، أو اللبناني **فيليب حتّي*** **في تاريخ العرب، الخ. آثر الدكتور الدّوري ان ينحو منحى الاختصاص، وأن ينهج مناهج النقد العلمي والتفسير لفهم المادة المدروسة.**

منذ الأربعينات، تحديداً منذ 14 شباط (فبراير) 1944، شدَّد الدكتور عبد العزيز الدوري، في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه (**العصر العباسي الأول**) على التباين الفادح بين ما وصل إليه البحث التاريخي غرباً، وبين ما وقع فيه تاريخ العرب والمسلمين، بحيث ان «**مؤرّخ تاريخ الإسلام لا يجد بين يديه إلاّ معلومات** مرتبكة (غالباً)، **قليلة، لا تفي بالمراد. فما كُتِبَ في تاريخه السياسي لا يرضي، وتاريخه الاقتصادي مُهْمَل لحدّ الآن، وأمّا تاريخ الحضارة فما زال في بدئه**». وجاء كتابه الأول بمثابة دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي» (دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988).

أمّا ما جعله ينشهر منذ السبعينات، فكتابان فريدان من نوعهما، صدرا عن دار الطليعة:

- مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي، (الطبعة الخامسة).
- الجذور التاريخية للشعوبية، (الطبعة الرابعة).

لا يخفي الباحث ان أعماله الفريدة هذه، هي نتاج اهتمامين كبيرين او توجّهين:

ـ أحدهما إحياء المعرفة التاريخية العربية بمنهجيّة علمية، بحيث تتخذ العروبة نفسها معنىً علمياً ومسلكاً حضارياً.

ـ ثانيهما تدريس التاريخ، والكتابة التأريخية المباشرة للطلاب، قبل الجمهور.

وللباحث الدّوري مقالات ودراسات وأبحاث منشورة في مجلات دورية وفي كتب أبحاث ومؤتمرات، نذكر منها كتاب: **«المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام»** (المنعقد في الجامعة الأردنية، عمان 1974)، الذي صدر في بيروت عن الدار المتحدة للنشر (طبعة أولى 1974). وفيه أسهم الدوري (من قسم التاريخ والآثار) بدراسة استهلالية، عنوانها: **«العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام»**.

يبدأ نصّه متحفّظاً، ثم لا يلبث أن يقرّر كمؤرّخ واثق من معلوماته:

ـ «قد يرجع وجود العرب في أطراف الشام إلى أوائل الألف الأول ق.م. وازداد بصورة متزايدة منذ القرن الثالث حتى ظهور الإسلام...» (**المؤتمر الدولي**، ص 25).

ـ «مما مر يلاحظ، اذن، أنَّ العرب انتشروا إلى سورية قبل الإسلام، وان تغلغلهم كان من طرفيّ البادية الجنوبي باتجاه حوران والبلقاء، ومن طرفها الشمالي باتجاه حاضرة حلب وقنسرين. ولكن انتشارهم بالفتوح شمل بلاد الشام كلها. وكان مجيء القبائل توسّعاً استيطانياً منذ الفترة الأولى، ولم يكن مجرّد غزوات بدوية. لذا، لم يؤدِ إلى ضرر يُذكر بالقرى والمزارع، بل ان العرب اكتفوا بالتقدم إلى المدن. ولم يتعرّضوا لجماعات القرى، كما يتبيّنُ من عهود الصّلح الكثيرة. وكانت خطتهم منذ البداية عدم الإضرار بالفلاحين، بل وبذل كل جهد لتطمينهم وإبقائهم على الأرض. واعتبروا الفلاّحين أحراراً، هذا مع إعادة تنظيم الضرائب والإشراف على جبايتها، وجعل الخراج على الطاقة، وإبطال الامتيازات السابقة. كل هذا لا بد وأنّه حسّن من وضع الجماعات القروية». (م.ن. ص 32).

II ـ الغزو البدوي والفتح التوطيني:

هنا يبدو الدكتور عبد العزيز الدوري يردّ على (ابن خلدون) دون أن يسمّيه، موضحاً فداحة الخلط بين **الغزو البدوي** (الاعرابي)، وبين **الفتح العربي** (الإسلامي)، الرامي إلى توطين الإسلام والمسلمين في جغرافيّات حضارية جديدة، قوامها اعتبار **«الأرض المزروعة»** خراجيةً **(أي ملكاً للأمّة)** ما دام عليها زرّاعها وفلاّحوها، واعتبار الأراضي الباقية **(صوافي:** أراضي النبلاء وأراضي مَن قتل أو هرب). هذا التفريق الاقتصادي والاجتماعي بين غزو تدميري وفتح حضاري، يؤسّس لنظرة جديدة إلى تاريخ الأُمّة او الجماعات العربية الإسلامية، يقول **الدُّوري** (م.ن. ص 33):

«وكان الإقبال قوياً على امتلاك الأرض، حتى تحوَّلت أراضي الصوافي، في أقل من نصف قرن إلى إقطاعيات وضياع خاصة.

«وهذا يوضح العدد الكبير من القرى والضياع التي تملّكها الأمراء والأشراف في مناطق غنية، مثل مناطق دمشق وحمص وسهل البقاع. وتجاوز الأمرُ ذلك إلى شراء الأرض الخراج، وإلى استغلال الأرض الخالية.

«وهذا التهافت على الأرض، مع أساليب الجباية وربما بعض الظروف العامة، أدّى إلى أسلوب جديد من الحماية، وهو **الإلجاء**؛ وإلى تحويل أراضٍ وقرىً إلى ملكيات كبيرة.

«وهكذا تحوَّل **الأشراف إلى أرستقراطية ملاّكة،** لا بد وأنّها أثّرت في وضع القرى؛ ولكنّها أسهمت في توسيع نطاق الأراضي المزروعة. ولم يُفِد قرارُ **عُمَر بن عبد العزيز** بمنع بيع الأراضي الخراجية، ولا جهود مَن تلاهُ، في إيقاف التيّار...».

ولما جاء العبّاسيون، صادروا «ضياعَ الأمويين» وأحدثوا لها «ديوان الضياع»، ؛ فكان الاتجاه في العصر العباسي الأول إلى **«الملكيات الصغيرة»** أمّا جديده، في درس الدعوة العباسية، مثلاً فهو الكشف عن «أوضاع الأماكن التي انتشرت فيها، من **الناحيتين المالية والاجتماعية»**. فهذا المنحى في تفسير بعض الوقائع التاريخية ـ السياسية تفسيراً اجتماعياً ـ اقتصادياً، يبدو تحولياً، وقاطعاً في فائدته العلمية، بعدما ساد «التفسير الأيديولوجي»، وغلب الاعتقادي على الواقعي، وجرى تقليب فترات من التاريخ، ورفعها من الأرض إلى الوهم، فإذا بتاريخٍ ما هو ميتاتاريخ، فيه من القدسي والفكروي أكثر مما فيه من الحيّ والواقعي

والحدَثي. هنا خطوة كبرى باتجاه الواقع، العالم، موضع الحدوث، وتدفّق الأحداث. يبدو أنَّ الدوري يبحث، بطريقته، عن محرّك آخر للتاريخ، داخل التاريخ نفسه. فما هو هذا المحرّك التاريخي، من خلال درسه للإنقلاب العباسي على الإنقلاب الأموي (الذي قلب الخلافة مُلكاً، كما رأى ابن خلدون في مقدّمته ايضاً)؟

III ـ محرّك التاريخ: الدّعوة والمصلحة:

الدّعوة العباسية، أكثر من دعاية جماعية، وأقل من رسالة «نبوية» أو «دينية» إنّها حركة اعتراضية نشأت في نفوس المسلمين (من غير العرب)، تحديداً في نفوس الفرس. فهذه الدَّعوة استغرقت حوالى **ثلث قرن**، وخاطبت مصالح المتضرّرين من المُلك الأموي، فحزّبت المستجيبين حول مصالح مشتركة ـ مصالح الدُّعاة بالدرجة الأولى، ومصالح المدعوين ـ المستجيبين، ثانياً.

يشير الدوري إلى أنَّ **الدعوة** الانقلابية، تداخل فيها العلوي والعباسي، وتشارك فيها المعارضون في السوادين، العراق وخراسان (ايران).

إنَّ «جدلية السيّد والعبد» التي أعلنها هيجل، يسترجعها لحسابه الدكتور الدوري ـ وإن لم يعلن ذلك ـ فيستهل بها وصفه لحالة **الموالي** الاجتماعية: «تغلّبَ العربُ على الفرس والرُّوم بسرعة، فارتفعت نفسيّاتُهم، وتملكّهم الشعور بالسيادة. وأخذوا يشعرون أنَّ **العربي خُلِق** ليسود، وخُلق غيره ليخدم، ونظروا إلى العناصر الأخرى **نظرة السيد إلى المسود**. وتتمثل نظرتهم في قول أحدهم عن الموالي: «يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحوكون ثيابنا». (**العصر العباسي الأول**، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988، ص 10).

يلفت الدوري إلى أنَّ «**أشراف العرب**» لم يتخلُّوا عن نظامهم القَبَلي في النظر إلى معنى الشّرف. فلم يغيّر كثيراً في سلوكهم ظهور مفهوم «**أشراف الإسلام**». فإلى الاستعلاء القَبَلي، أضاف الأشرافُ استعلاءَهم المهني، **فهم أهل سياسة وحرب**، وسواهم (الموالي = العبيد) يشتغلون بالمهن اليدوية، الزراعية والحرفية أو الصناعية، وبالمهن الكتابية (الدواوين والجبايات). واستبعدوهم عن «مهنة شريفة» مثل مهنة «القضاء»، وكان أهل الكوفة قد ضجّوا وهم يستقبلون سعيد بن جبير في قضاء الكوفة، بقولهم: «**لا يصلح للقضاء إلاّ عربي**». الشعوبية في العصر العباسي ستتوصل إلى استبعاد العربي أو السيد، عن كل مركز مدني أو عسكري، بعدما جرى استبعاده سياسياً. كانوا يعتبرون «**أهل السّواد أرقّاء**» و«**السّواد بستان**

قريش». . . من **الكوفة**، انطلقت دعوة الجمهور المعارض، كأنّه في صدد إنشاء «جمهورية» أكثر عدالة، وفي جعل الدعوة او العقيدة بمستوى المصلحة العليا للجماعة. وفيما بعد، ومن الصحراء، سيجري تدمير الكوفة، أول مدينة استوطنها العرب خارج الجزيرة.

في هذه اللعبة التاريخية المعقّدة، تخفّت المصلحة الاقتصادية والسياسية وراء الدعوة إلى «**حكومة دينية**» أعدل؛ وأخفى الدّعاة الكبار رغبتهم في الاستيلاء على المُلك الأموي العربي، ونقله إلى قائمين آخرين. أطلقوا على **الخلافة** اسم **الدولة**، وقرنوها بالدين قدر المستطاع، لإخفاء المصلحة او الغَرَضيّة الدنيوية للحاكمين، عن عيون المحكومين: «ويتميّز العهد الجديد بعلاقته بالدين. فادّعى العباسيون أنَّهم يريدون إحياء السنّة وإعادة حكم العدل، وإرجاع الخلافة الحقة، بدل الملك الذي أقامهُ الأمويون. فارتدى خلفاؤهم **البردة** (كرمز لسلطتهم الدينية) في المناسبات الخاصة، كصلاة الجمعة والعيدين، وأحاطوا أنفسهم بالفقهاء، واستشاروهم في مشاكل الدولة، وهكذا **اتحد الدين والسياسة**، وكانت غاية العباسيين الاستفادة من الدين لتثبيت مركزهم السياسي. . .». (**العصر العباسي الأول**، ص 37). ولم ينسَ دعاة الدولة الجديدة أن يوهموا الناس ان دولتهم ستظل قائمة حتى ظهور عيسى بن مريم، الذي سيستلمها منهم، على ما زعموا. (م.ن. ص 38). والحال، هذه طبيعة كل حكم، دعوته دينية ـ سياسية، فهو يُطلق نفسه من التاريخ، ومن التاريخانية، ومن كل محاسبة ومراقبة. وفي معنى الانتقال من الأمويّة إلى العباسية، يلاحظ الدوري ان «**نفوذ الموالي**» حمل العربَ على الشعور بالوحدة: «فبينما حاولت الشعوبية ان تحطّ من شأن العرب، جابهَها الكتّاب، فأثبت الجاحظ «**وحدة العرب**» (ص 40)؛ ويلاحظ أننا مع العباسيين، نرى للمرة الأولى في تاريخ الاسلام «**أكثر من دولة واحدة تحكم أراضيه**، إذْ انفصلتْ الأندلس، ونشأت فيها دولة مستقلة عن العباسيين». ومنذ ذلك العهد، تغلّب معنى **التباعد الاقليمي** على معنى **التقارب القومي** بين العرب، فصاروا أقواماً او قومية موزّعة بين إمارات وجمهوريات وممالك، وأراض محتلة.

راء

ر

سلام الرَّاسي (1910 ـ إبل السقي)
مشيخة «الأدب الشعبي» اللبناني

■ ها هوذا، المتكىء على تسعةِ عقود من ماس حبِّه لشعبه ولأدبه، يواصل حكمة قومه: «حبّ وانحبّ بتبقى شبّ». فهذا الشابّ الآتي من إبل السقي (جنوب لبنان)، والضارب في عصره حتى أقصى مواجعه، موظّفاً، ومناضلاً، وأديباً ملتزماً بهموم شعبه وقضايا تراثه «المعاصر»، لا يتوانى، عاماً، عن متابعة جمع الأدب الشعبي اللبناني، فيقيم له مشيخةً فوق المذاهب والأحزاب والحرب. إنَّها مشيخة سلام الرّاسي، الذي أعلنه «المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في بيروت» شيخاً للأدب الشعبي. ولا يزال على رأس هذه المشيخة، بلا عمامة أخرى، سوى عمامة أعماله الأربعة عشر، متابعاً رسالته على رأس المؤتمر الثاني للثقافة الشعبية (بيروت ـ الأونيسكو ـ تموز (يوليو) (1999). جمع، فوعى وأوعى... وما ادّعى كمالاً لمشروعه، الذي نجد له سابقات ومتمّمات (را: **أنيس فريحة***، **والشعر الشعبي اللبناني**، لخليل أحمد خليل؛ ومجلة **الحداثة**). هنا مادة غنيّة جداً من نهر الأدب الشعبي، أوقفها سلام الرّاسي، أبو علي، في ذاكرته الوطنية والإنسانية (وإنْ تغلّفت قشرتها بالبروتستانتية أو بالشيوعية مثلاً)، وأعدّها لمَن يرغبون في الاستمتاع الأدبي (فرح القراءة أو السماع) وأيضاً لمَن يأملون درساً انثروبولوجياً للثقافة الشعبية، التي كان بعضها مغموراً، فصار بفضل هذا العبقري المبدع، الرائع في منطقه، وفي تنسيقه لمواده، فيضاً ثقافياً معروفاً وجارفاً، وقادراً على تحدِّي ما كرّسته النخبة في صالوناتها، فوق الشعب، وفوق المعرفة، كأنَّها هي والسياسة على استعلاء مشترك

فوق الشعب. سلام الرّاسي في أعماله، التي أعطى لمعظمها عناوين مُستلّة من دم الثقافة الشعبية، جعل **الثقافة الشعبية** في متناول الجميع، وخاض معاركها، بدءاً من كتابه الأول ـ **لئلا تضيع** ـ وصولاً إلى آخر أعماله **من كل وادي عصا** (دار نوفل، بيروت 1998).

I ـ أعماله:

■ صدرت أعماله عن **دار نوفل** في أجزاء (11 + **حكايات أدبية من الذاكرة الشعبيّة**)، وصدر عشرة أجزاء منها ضمن **«الأعمال الكاملة»: الأدب الشعبي** (حكايات وأمثال، حكم وأقوال مأثورة) (في خمسة مجلدات).

1. **لئلاّ تضيع** (ط 1، نوفل، بيروت 1987): 258 صفحة.
2. **في الزوايا خبايا**، جزء متمم لكتاب **«لئلا تضيع»**: 290 صفحة.
3. **حكي قرايا وحكي سرايا**، ط 1، نوفل 1987: 242 صفحة.
4. **شيح بريح**، ط 1، 1987: 219 صفحة.
5. **النّاس بالناس**، ط 2، **1987 (نوفل)**: **254 صفحة**.
6. **حيص بيص**، ط 2، 1987 (نوفل): 257 صفحة.
7. **الحبْل على الجرّار**، ط 1، 1992 (نوفل): 249 صفحة.
8. **جُود من الموجود**، ط 1، 1992 (نوفل): 262 صفحة.
9. **ثمانون**، ط 1، 1996 (نوفل): 234 صفحة.
10. **القيل والقال** و**«النظر في عقول الرجال»** (نوفل): 214 صفحة.
11. **قال المثل**، ط 1، نوفل (1995): 222 صفحة.
12. **النَّاس أجناس**، ط 1 (نوفل 1995): 221 صفحة.
13. **اقعد أعوج واحكي جالس** + (**حكايات أدبية**): **343 صفحة**.
14. **من كل وادي عصا**، ط 1 (نوفل **1998**): **231 صفحة**.

فيكون لأبي عليّ سلام الرّاسي في ذمة الثقافة الشعبية المكتوبة بقلمه وحبر أيامه وذكائه: فقط ثلاثة آلاف وخمسمئة صفحة ـ أطال الله عمره ـ لتفيض ذاكرته السخيّة بما فيها؛ وقد بدأ حياته كاتباً في السّتين، وما برح يعطي، بلا حساب، منذ 29 سنة. يقول سلام الرّاسي في (**الناس أجناس**، صص 9 ـ 10):

■ «اشتغلتُ عشرين سنة في وظائف الدولة ولم أستطع أن أصير «ابن

حكومة»، بقيتُ موظّفاً مؤقتاً. ولم يكن لي رجاء في تقدير او مكافأة او ترقية استثنائية، لأنّني لم استزلم لحاكم، ولم أرهن نفسي لمشيئة احدٍ في بلاد الزعامات والدويلات الطائفية [...]. وفي بيروت، التحقت بوزارة الأشغال بصفة «مدرّب»، و«الأبو علي» لا يكون في أحسن الحالات أكثر من مدرّب، لأنَّ المدرّب لا يكون مفكّراً او أديباً أو شاعراً، بل خبيراً في أشغال البناء والبلاط والورقة و«الورقة» في وزارة الأشغال هي غير الورقة الموجودة بين أيدي رجال الفكر. وكم كنتُ أتمنّى على رجال الفكر أنْ يُطلقوا على ورقتهم اسم «القرطاس»، وباركَ الله، بعدئذٍ، لوزارة الأشغال بـ «ورقتها». ولما بلغت الخامسة والستين وهو سنّ التقاعد في لبنان حاولتُ أن أُمدِّد وظيفتي بموجب عقد عمل سنويّ مثلما كان يفعل أمثالي من الموظفين. لكن مدير المباني، حيث كنتُ أشتغل، ما لبث أنْ دعاني إليه وقال: «لم يُوافق معالي الوزير على طلبك، لذلك إرجع إلى قريتك وعشْ هناك متقاعداً فقد اشتغلتَ ما فيه الكفاية». وبعد عامين زاره سلام الرّاسي حاملاً بعض كتبه إليه، إذ ترك الورقة ولاعبي الورق، وراح يكتب على القرطاس. فقال له المدير: «وها أنتَ تذهبُ مدرّباً وتعود إلينا شاعراً».

وعندنا أنَّ سلام الرّاسي الذي ضربَ بقلمه على قرطاس الذاكرة الشعبيّة، فتمشيخَ لها وعليها، ثم تأمّر بسيف قرّائه على إمارة الثقافة الشعبية اللبنانية آخر القرن العشرين، لم يدرسْ مخزون الذاكرة التي استجمع بعضها، وما زال يستنقض من دياميسها؛ كما أنّه هو نفسه وأعماله، ما انفك قَيْدَ درسٍ أو خارجه. الجميع مندهش بهذا الجَمْع ـ وإنْ كانَ معروفاً لدينا اعلانُ «كل جَمْعٍ مؤنّث». فمتى يخرج من اسار الدهشة إلى رحاب المعرفة التي يَسَّرَ موادَها سلامُ الرّاسي، فلم تعد ضائعة، ولا هي «في طريق الزّوال»؟ وحدَها، حتى الآن، أنصفتْه الأديبة املي نصرالله* في تقديم (حكايات أدبية، صص 12 ـ 13).

الراوي مبدعاً:

«أودّ التأكيد أنَّ سلام الراسي فيما كتب لم يكتفِ بدوره راوياً، من خلاله تعبرُ الحكاية او الأسطورة أو المثل. بل مهمّ جداً أن ندركَ سعيه وقدرته الإبداعية لتمكّن من التقييم الصحيح لأدبه:

- لدى الرّاسي موهبة فذّة للحس بالحكاية وسرعة التقاطها.
- إنّه يفهم البيئة حيث ترعرعت الحكاية ويعرف النّاس معرفة واعية ومُحبّة.
- ... يتمتّع المؤلّف بروح الدعابة...

● لدى الراسي حسّ ساخر يبقى أحياناً مكتوماً أو يرشح من خلال السَّرْد ليرسم ابتسامة العافية في ذهنِ القارىء قبل ان تنتقلَ إلى شفتيه.

● يوهمُنا الرّاسي، في بعض الأحيان، بأنّه لا يتدخل في مسار القصة (. . .) لكن هذا التمويه لا ينطلي على القارىء النبيه [. . .] لذلك لا نثور أو نغضب لدى قراءة الحكاية ـ الضدّ ـ بل نبتسم تلك الابتسامة التي ينتزعها منّا الفن «الكاريكاتوري الذكي».

■ ويرى سلام الرّاسي ان «أخلاق الشعوب تُكتشف في أمثالها» ـ وعنده، بعد زيارة بريطانيا في السبعينات، ان العالم اهتم بنا وبثقافتنا الشعبية، وترجم بعضها إلى لغاته، فيما تقصيرُنا كبير في هذا المضمار. فراح يجمع، بل يؤلف مما في ذاكرته من ثقافاتٍ، مقارناً، ناقداً مُعَلِّلاً، محلِّلاً، لكأنّه يكتب بقلمه «حق النقض» ـ نقض أدب الناس للناس ـ وكأنَّ طرفي اللعبة **ناقضٌ ومنقوضٌ** معاً.

II. نماذج من أدب النّاس:

1) مقدّمة تصير خاتمة: الشعر «زوّادة» لغوية في حياتنا الأدبية.

«كان أنيس المقدسي، أحد أشهر أساتذة الأدب العربي يلقّن طلاَّبه أبياتاً مختارةً من الشعر الموزون المُقفّى، لتعزيز مواقفهم الخطابية، ولمساعدتهم في تدارك بعض الأخطاءِ الإنشائيّة. فإذا أراد المتكلم أو الكاتب ان يستعمل كلمة «رُبَّ» مثلاً، فطن إلى البيت القائل: «ربَّ يومٍ بكيتُ منه فلما. . .». فجعل ما بعد «ربّ» مجروراً. [. . .]. ويقول ابن خلدونَ: «مَن استفاد من تجارب سواه نال مبتغاه» (**قال المثل**، ص 197). لكن لا تسألوا أبا عليّ الرّاسي، أين قال ابن خلدون هذا المثل ولا في أية مناسبة!

2) مقدّمة تصير خاتمة»: «ابن الستين للسكّين»:

«وكنتُ في السّتين من عمري لما نشرتُ كتابي الأول «**لئلا تضيع**»، وقدّمت نسخة منه إلى الكاتب الكبير **توفيق يوسف عوّاد*** الذي قال إنَّه بدأ حياته الأدبية وهو في العشرين، وأنا أبدأ حياتي الأدبية وأنا في الستين، فأيّ مستقبل أدبيّ ينتظرني والمَثَلُ يقول: «ابن السّتين للسكّين»! ليت توفيق يوسف عوّاد ما زال على قيد الحياة لأسمع ما يقول الآن وأنا أنشر كتابي هذا ـ وهو التاسع في سلسلة الأدب الشعبي، أدب النّاس للنّاس، وأنا أوشك أن أطوي الواحدة والثمانين. ولم أزهدْ بعد في لذّة البحث عن المتاعب» (**الأعمال الكاملة**، م 5، 232).

3) مشيخة الأدب الشعبي: «ولبسُ عباءة وتقرُّ عيني. . .»

«أطلقَ عليَّ رفاقي منذ حداثتي اسم «أبو علي». ومع أنّي لم أكن يوماً «أبو علي زماني» فقد طغت كُنيتي على اسمي، ولاسيما بين إخواني أبناء الجنوب الذين اعتبروني «أبو علياً» جنوبياً لا غشَّ فيه.

«وكان الشاعر الجنوبي قاسم العبَّاوي (نسبة إلى عبَّة) يخاطبني بقوله: «يا شيخ بو علي»! قلتُ: «أنا بو علي، لكنَّني لستُ شيخاً». قال:

يا بو علي لا تظنّ إنّي بجهَلَكْ
مشْ شيخْ بس المشيخة بتلبقْ إلكْ
شو ناقصك للمشيخة غير العبا
بجبلَك عِبَا، وشيخ المشايخ بعملَكْ

(...) ومهما يكنْ الأمرُ فإنَّني سأبقى، مع لقبي هذا، «على جَمَام الأرض» مع البسطاء والظرفاء والحكماء، فلا أرفع قامتي قيراطاً واحداً في الهواء، ولن تكون بيني وبين النّاس أيّة حواجز، لأنَّ الأدب الشعبي يجمع ولا يفرِّق». (**الأعمال الكاملة**، م 5، صص 427 ـ 428).

4) شو السَّبب:

الأفراد، في لبنان، من فضّه وذهبْ
بس الجماعة من تَنَك، يا للعجَبْ
الواحد قوي. وعشرين بيصيروا ضعاف
ببلادنا، بدّك تقلّي: شو السبب؟ (م.ن. ص 31).

5) أيُّ أدب؟

«فأيُّ أدب، إذاً، هو هذا الأدب الذي جمع جبران خليل جبران وإيليا أبو ماضي وأحد شعراء الزجل، وجحا والشيخ ابراهيم اليازجي وأحد حكماء الأقدمين وساقي الخمر في بلاط أحد ملوك الزمان حول موضوع واحد؟» (**الأعمال الكاملة**، م 4، ص 9). طبعاً هو الأدب الصادر من النّاس إلى الناس...

6) أبطال حكاياتي: «إنَّ أبطال حكاياتي هم أقرب النّاس إلى قلبي لأنَّهم ينامون في سريري ويغمّسون في صحني ويهيمون معي في دُنيا تأمّلاتي، ويكتسبون أحياناً بعضَ صفاتي. على أنّي في بعض الأحيان أعمد إلى تفصيل ثوب جديد لبطل جديد من أبطال حكاياتي، ثم لا ألبث ان أجد الثوب على جسدي، فأرتابُ في أمري: ترى **هل أنا هو البطل أم البطل هو أنا**، وأكاد أكتشف رموزاً لبعض

مفاهيمي في الحياة، حتى في مجانين حكاياتي». (**الأعمال الكاملة**، م 3، ص 11).

7) **شيح بـ «ريح»**: «يُحكى انَّ فارساً التقى تاجر رقيق، معه جارية حسناء فسأله عن اسمها. قال التاجر: اسمها «شيح» على اسم جارية المأمون. قال الفارس: «وفرسي هذه اسمها «ريح» على اسم فرس سيّدنا سليمان الحكيم الذي استبدلها بألف فرس من صافناتِ الخَيْل؛ فكم تدفع لي «فرقَ سِعْرٍ» حتى أبيعك فرسي «ريح» وأشتري منك الجارية «شيح»؟ قال التاجر: «لا. **بل شيح بريح**» (أي الجارية بالفرس، بدون فرق سعر) فصارت هذه العبارة قولاً شائعاً مأثوراً»! وعنواناً لكتاب سلام الراسي (**الأعمال الكاملة**، م 2، ص 245).



■ لقد كسب سلام الرّاسي رهانه الذي بدأه في سبعينات القرن العشرين. وشعاره لئلا تضيع! وما برح يسلّط الضوء على حبر ثقافته وذاكرته بقلم لا يتعب، وان تعبَ قلب او اهتز عود. فالحبّة صارت قبّة، ونجا الفكر الشعبي اللبناني من دمار الحرب بأعجوبة، صانعها «بو علي» ينتظر خروج المحتل الإسرائيلي حتى يعود إلى **إبل السقي**، وهو يؤمن أنها لن تضيع.

عبد الرحمن مجيد الرّبيعي (1939 ـ الناصريّة)
تجديد القصة والرواية الرمزية

الرسم والكتابة:

■ جاء سنة 1939، من الناصرية العراقيّة، كادحاً إلى الثقافة الجديدة، ولاسيما وجهها الفنّي الإبداعي، عبد الرحمن مجيد الربيعي درس في بلدته، الناصرية، وفي بغداد، فتخرج سنة 1958 من «معهد الفنون الجميلة». وفي الناصرية عمل مدرّساً للفنون الجميلة، وما لبث أن ترك التدريس، متابعاً دراسته الجامعية في «أكاديمية الفنون الجميلة» في بغداد، قسم الرسم، حتى تخرّجه سنة 1968. وهكذا كان يدرس الفنون والرسم، دون أن يمتهن مهنة الفنّان/ الرّسام، فكان يتبلور توجهه الأدبي لكتابة القصة وهو في الآكاديمية، إذْ نشر قصصه الأولى سنة 1966 (السَّيف والسفينة). العنوان هو أيضاً صالح للوحة فنيَّة، وإنْ كان من الرموز الأدبية الأساسية في تكوّن شخصية عبد الرحمن مجيد الربيعي، بل في تكوينه لشخصيّاته الروائية، تحت برج **السيف** (القوَّة أوْ السلطة) **والسفينة** (الهجرة أو الخلاص).

في مجلة «**أقلام**» العراقية، عمل أميناً للتحرير؛ كما رأسَ المركز الثقافي العراقي في بيروت. وفي العام 1980 هاجر إلى تونس، منفياً او مغترباً إرادياً، متفرّغاً للكتابة الإبداعية والنقديّة، لكأنّه يحلم دوماً بوجه آخر للكتابة، بوجه جديد للقصة وللرواية العربيّتين. هو من أبرز روائيي العراق، وفي مقدّمة المبدعين العرب. جرى مبكّراً درس أعماله في مقالات ودراسات وكتب، من أميزها إثنان:

أولهما، عبد الرضا علي: عبد الرحمن مجيد الرّبيعي بين الرواية والقصة

القصيرة، المؤسسة العربية، بيروت، 1976.

ثانيهما: سليمان الكبرى: عبد الرحمن الربيعي وتجديد القصّة العراقية، صدر سنة 1977 عن المركز الثقافي الاجتماعي في جامعة الموصل.

☐ أعمال الربيعي:

تندرج أعماله في ثلاثة أنواع: **القصة، الرواية، الدراسة**. ولا نعرف مدى اهتمامه بالرّسم أو ممارسته له، إلاّ أنَّ عناوين أعماله القصصية والروائية، فضلاً عن مضامينها، تبدو كأنّها لوحات مصوّرة بدقّة، لكنْ بحبرٍ، لا بألوان أخرى!

I ـ القصص:

من أصل 21 عملاً، تأتي القصص في الطليعة، إذ تبلغ مجموعاته المنشورة تسع مجموعات، مقابل 6 روايات، و6 دراسات.

وفي النّوع تعوّد التصنيف النقدي على الجمع بين القصة والرواية باعتبارهما من أدب سردي مشترك (حكائي ـ لغائي)، إن لم نقلْ إنَّه أدب واحد.

من موقعه الفنّي، ومن عمق معاناته، انطلق عبد الرحمن مجيد الربيعي، شاهراً قلمه (فيما سواه يشهر سيفه ضد نفسه غالباً، وضد عدوّه أحياناً)، غائصاً في محابر دمه وهجرته، راسماً عناوين جديدة لمأساة أفراد أو جماعات مسحورة/ مقهورة.

☐ هنا ترتيب زمني لقصصه:

1. السيف والسفينة، المجموعة القصصية الأولى للربيعي، التي نشرها سنة 1966 في العراق، وهو طالبٌ في الجامعة. من المعروف ان الرّسام/ الكاتب يحمل فرشاة/ قلماً، لكنَّه لا ينسى «السيّاف» التقليدي، الذي يتجدّد ويتعاقب مع العهود والأجيال فيما سفينة الناس والتاريخ تمخرُ عباب الأنهار والبحار، عباب الوجود، وكأنَّ السفينة ذاتها تحت برج السيف، كما وُضعت (الجنة) خيالاً تحت (ظلال السيوف) أو تحت (أقدام الأمّهات)!

2. الظلّ في الأسر، مجموعته القصصية التي نشرها سنة 1968، وهو عام تحوّلات سياسية كبرى في العراق، وفي العالم العربي بعد نكسة 1967، هو في الأسر، ويسعى لتحريك الظلّ أو لإضاءته، بعد ما طال مكوث الأسرى، في كهف الظل أو في مسرح الظلال، منذ أفلاطون، حتى السيَّاف مسرور، والسجون

الحديثة، التي نفرَ منها **«نوح الجديد»** بسفينة الكتابة وطوفان الحرية!

3. **وجوه من رحلة التعب**، قصص دالّة على عمق المعاناة، نشرها الربيعي سنة 1969، ولكنَّه حاول، في الوقت نفسه، تقديم نماذج بديلة من الوجوه المكدودة التي سدَّت عليه رحلته الداخلية بين جسده والآخرين.

4. **المواسم الأخرى**، قصص الآفاق المُتاحة، والمحتملة لأشخاصه، نشرها سنة 1970.

5. **عيونٌ في الحلم**، قصص الواقع المسدود، المكفهرّ، سنة 1974، حيث تعبت العيون من التحديق فيما ترى، فآثر أصحابها التحليقَ في فضاء الأحلام، هَمْساً من وراء جفونِ الكاتب.

6. **ذاكرة المدينة**، من أبرز أعماله القصصية التي أكسبته رهانَه على مهنة الكاتب. نشرها سنة 1975، وهو يشاهد بدايات الحرب على بيروت، عاصمة الحلم الإبداعي الثقافي، والتحرّر السياسي، لدى بعض عرب القرن العشرين.

7. **الخيول**، مشهد قصصي ابتكره الكاتب سنة 1976، لمواجهة جدران المدينة والجماعات الآخذة في التفسّخ؛ فبدت الميادينُ العربية خالية، فيما الخيول تصهل وتنتظر **الخيَّال (الغافي على الوهم)!**

8. **الأفواه**، مداخل الجسد، ألسنته وحياته، تكون مكمومة وهي مفتوحة، وتأكل ولا تنطق. أفواه ساكتة، وحين تنطقُ يكتشف الكتّاب كذباً وصدقاً، خداعاً ونفاقاً في آن. إنَّها لعبة الكلام المرفوعة إلى لعبة الكتابة، سنة 1979.

9. **نارٌ لشتاء القلب**، من آخر أعماله القصصية الجميلة.

II ـ الروايات:

■ ما بين 1972 و1983، نشر عبد الرحمن مجيد الربيعي **ست روايات**، أعطته شهرته ومكانته الأدبية الرفيعة بين اقرانه.

سنة 1972، نشر روايته الأولى **الوَشْم**، رمزاً للآثار الباقية، الثابتة في أجساد وأماكن، لم تعد ذاكرة الكاتب قادرة على إبقائها في وادي الظلال. إنَّه رمز العلامة والهوى او الهوية. فهو كاتب موسوم او موشوم بالطابع الوطني/ القومي، الذي عاشه مثقفاً ودبلوماسياً، فآثر الابتعاد عن جحيم بيروت سنة 1980، بعدما اشتدّت الحربُ على أصحاب الأقلام.

وبعد الوشم، ولدت روايةُ **«الأنهار»** سنة 1974، وهي ترمز إلى حركة الحياة

والموت في أرض العراق، وفي كل أرض؛ كما ترمز إلى البشر وهم يتقاطرون كالماءِ في أنهار الحياة. فإذا كانت «الأنهار» ترسم لنا هذه الحركة الانفلاتية من جبريّة (الوشم) كمنزلة، فإنَّ رواية **«القمر والأسوار»**، المنشورة سنة 1976، تعيدُنا من جديد إلى إشكالية الوشم، الذي تدلُّ عليه أسوار السجن أو حيطان المجتمع التقليدي الذي يحرص السيف السلطاني على إدامته كما هو، ولو متقهقراً، متخلّفاً. سنة 1980، قدَّم عبد الرحمن الربيعي رائعته الروائية **«الوكر»**، وفيها غوصٌ إلى أعماق البواطن النفسية العربية، واستكشاف لشيءٍ قد يُشبه الضوء. وفي سنة تالية، نشر الكاتب رواية **«كلام ليل»**، وختم سنة 1983، برواية عنوانها مستعار من أقاليم الجغرافيا: **«خطوط الطول/ خطوط العرض»**. وإذا ربطناها بالأنثروبولوجيا، اكتشفنا منطقاً آخر للقرابة الإنسانية: الطول هو خط الذّكورة، والعرْض هو خط الأنوثة. وحين سُئل بدوي عن نسبه، فقال: «خالي فلان». فقال له محاور: «العرب تنتسب بالطول. فما بالكَ تنتسب بالعرض»؟

III ـ الدراسات:

■ ست دراسات، تتراوح عناوينها بين الرموز والدلالات والمفاهيم النقدية الواضحة، نشر سنة 1979، دراسته النقدية الأولى، الدّالة بعنوانها على مبتغاه التجديدي: **«الشاطىء الجديد»**. ثم أتبعها بكتابٍ ثانٍ عنوانه: **«قراءة في كتاب القصة العربية»**. وعلى غرار كل رسام/ قصّاص، وضع عنوان **«رؤى وظلال»** لمجموعة دراسات، وهو يصلح لمجموعة لوحات أو قصص. وفي العام 1984 جمع مقالات في القصة العربية، تحت عنوان **«أصوات وخطوات»**، ومن أعماله الأخيرة: **«علامات على خارطة القلب»** و**«ملامح من الوجه المسافر»**.



■ الرسم والشعر والأدب، أنواع تأتلف في شخصية الربيعي، وفي تجاربه وكتاباته. ومن بعيد، من الجنّة التي اختارته بعد حريق بيروت، وبعد خراب البصرة وغيرها، ينتظر سندباد القصة العراقية نهراً يعود به إلى بلدته الناصريّة أو القيامة.

منصور الرحباني:
الدَّمَ حِبرُ الحقيقة

□ الرحابنة وفيروز:

■ هم ثلاثة أصوات لموسيقى أو لحنجرة واحدة، متنوعة المدى والأوتار. عاصي، منصور، الياس، الرحباني ـ وذات يوم، تقاطع إبداعي مع نهاد وديع حدّاد (فيروز). الرحابنة هم من الرحبة، في أقاصي عكار المرتفعة، في شمال لبنان. ولكلٍّ منهم نكهة إبداعية مميّزة، تجعل اللبناني في ناي الإنساني. نكهةٌ رحيقها الكلامُ، نثراً ـ شعراً، عامياً ـ فصيحاً، محكياً ـ مكتوباً، ممسوقاً موقعاً على إيقاع الروح وهي تعرى، حتى ترقص رقصتها في الموسيقى، ثم تتدثّر بالألحان، والصّوْت الذي تكاثرت أوصافه، لكنْ دون أن يخرج عن بهائه الفيروزيّ، غناء. شعر مموسق، مغنًّى؛ وفي مواقع أخرى، مسرحيّات، شهادات لناس «من ورق» لكنَّ دمهم الشخصيّ ينزف على ورق الكتابة «حبر الحقيقة».

□ أنا الغريبُ الآخر:

لاعبان بألفباء مشتركة، عازفان على قيثارة واحدة. أحدهما، عاصي، بَكَّرَ في خروجه من صَدَفةِ هذا البحر «الواسع». ولمرَّة واحدة، لم يرجع به المركب، مع استمرار النداء الفيروزي: «هيلا يا واسع... مركبك راجع». وبعد الفراق، واصل منصورُ الرحباني رحيله الشعري، بعنوانٍ جديد هو أشبه شيء بلا عنوان: «الغريب الآخر»؟ أنا. هكذا شاءَ أن يصدر بكلماته (عن دار النهار ـ بيروت، ب.ت). فبدأ عاماً جديداً في 1/ 1/ 1970، مستغرباً ذاته بذاته:

«تذكّريني يا امرأةً غريبةً، إلاً معي غريبةً يا امرأةً. . .

تسهرُ في عينَيّ، وفي مكانٍ آخر تذكّريني. . . أنا الغريبُ الآخر». (صفحات الكتاب بلا أرقام).

هكذا، إذاً، للمرّة الأولى كتاب شعر غريب، بلا سنة نشر، بلا أرقام صفحات. طبعاً صدر «أنا الغريب الآخر» في القرن العشرين.

أسمعُ في الرنينِ صوتُ رجلٍ

ألمح في النحاس وجه امرأةٍ صامتةٍ صارخةٍ كالسَّيف

مـا بـالـهـا هـواجـسُ الـزوالْ   تـعـصـفُ بـالأجـراسِ والـرّجـال؟

ويعود بنا منصور الرحباني إلى العام 1965، في «كتابة أخيرة»، معترفاً:

وإنّني خَوفاً من الآتي، أكتبُ مأساتي

الكلُّ مأساتي

أيّتها السعادة... يا حزننا الآتي.

وجهي مثل البرق يأتي من وطني الممنوع

من مطارحٍ محجوزة

حيث السماءُ والتماعُ النّار

كأنّها سيوفنا القديمة

... ماذا هداياي سوى الغُبار

رأيته وجهَكِ تحتَ رايةٍ منهارةٍ يا أنتِ

يا وطني المنهار

... فانتظري مسيحَ عينيكِ الذي يأتي إلى قيامةِ المدينة! (1977).

■ وتتواصل محاولات عاصي الرحباني ليرسم بالشعر «هويّة إنسان معاصر» ما زال يحاور غربته بأناً آخر:

«أنا الذي يحلمُ كالأطفالْ

أحلمُ أنَّ لي أباً يعودْ

يرجع حين تطلع الورودْ

أبي الذي صار جذوعَ شجرٍ، يعودْ».

«أنا الذي يحلمُ كالأطفالْ

وليس عندي قصّة أرويها
أجلسُ عند بابي
أرسمُ في الترابِ
أشرعةً أبحرُ فيها» (1965).

□ أُسافر وحدي ملكاً:

سنة 1982، يحمل هذا الكتاب إهداء إلى «عاصي»، بعد ثلاثين سنة، من مباركة الفرح: «قالَ البيتُ: خذوني مَعَكُمْ، أعطيناهُ الدَّمع ورحنا». إلى أين؟ متى؟ لماذا؟ المسافِرُ الملكيُّ الوحيدُ يقدّم نفسَه قُرباناً:

سأموتُ الليلةَ عن بيروتَ، سأُطلب في الحمراء
ليكونَ للبنانَ رجاء، وحياة للشهداء
. . . يا شعبي، متّحد بالمجد أنا
متّحد بالموتِ أنا/ بالذلّ بأوجاعِ الفقراء
ويداكَ صليبيّ تنبسطان
من الجولانِ إلى سيناء
في وسْط هياج متّصلٍ بعباداتٍ وثنيّة
أرفضكُم
وأُسافرُ وحدي ملكاً
أُفقي سَطْرُ الدَّمْعِ يطولُ
إلى المجهولِ يطولُ
إلى الأعماق يطول.
قتلوني الليلةَ يا امرأةً تسكنُ في قلبي
مسحوا بالزيتِ خناجرَهم ثم اقتسموا فَرَحَ السَّلب
. . . مرميٌّ فوق الرَّمل أنا
مرميٌّ فوق السهل أنا
مشلوح في كل الطرقات وتحتَ الهدمِ، هنا . . .
فأنا شعبي.

شعبيٌّ هذا الليل، فكل شعوب الأرضِ هُنا
القاتلُ والمقتولُ هنا.
فلماذا أرضيَ ليست لي؟ ولماذا قتلوني يا شجرَ الماء
ويا دوّار الشمسِ لماذا؟ يا عصفوراً ينشد قربي
ولماذا شعبي؟
يا بيروتُ المتأنّقةُ على باب الصحراء
شمسُ المشرق أنتِ...
قبّلناهُ ترابَكِ ثم دخلنا
من أبواب الله دخلنا
من باب الحريّةِ
والحريةُ بابُ الله،
معنا دخلتْ كلُّ شعوب الله.
ما انسان في أقصى الأرض يموتُ إلاّ فيَّ يموتُ
... الحبُّ يزيدُ المنفى!

□ آخرُ أيّامِ سُقراط:

هو آخر أعماله في المسرح الشعري، بالعربية اللبنانية المحكيّة. صدر في طبعة ثانية عن دار عوّاد (انطلياس/ لبنان، سنة 1998، في 195 صفحة). موضوعه **الدم حبر الحقيقة**، ونموذجه سقراط، **الشهيد الأول للحقيقة**. فكيفَ صوّره منصور الرحباني، في مرآة ذاته وحلمه، كأنّه هو غريبُه الآخر الدائم؟

سقراط: يا كريتياس، يا تلميذي، مبارحْ
وسيّد أثينا اليوم
يللي قدرتْ توصَل للحكم
بس ما قدرتْ توصل للحكمة
من هالبداية الدموية
شايف نهايتك التعيسة! (**آخر أيام سقراط**، ص 22).

سقراط: مرّات، الانسان، يا تيودورا

بيحبسْ حالو بكلمه بيقولا

سقراط:

أحمر لون الشورة دهب لون الحصاد
فضي قصر الحاكم هربوا القوّاد

اسكتوا ياولاد
أهدوا ياولاد

ع كتر ما لعبتوا خرّبتوا البلاد
بتقول الحكاية الحاكم المحبوب
وبتقول الدعاية ساكن بالقلوب
ومع هيداع طولْ مَسيَّج بالحرّاس
شو عمل الحاكم تَ يخاف من النّاس؟
نَهَب حدا شيء؟
ظلم حدا شي؟
باع بلاد شيء؟
ولشو يا هالنَّاس مواكبة وحرّاس؟

(م.ن. ص 101)

سقراط (ص 103):

كاسِك يا أثينا قرّب النسيان
أنا ملك ومملكتي خارج هالزّمان
لا عندي حرّاس ولا عندي نواطير
بتمشّى وحراسي: رفوف العصافير
هالقصر لشو؟
والحُكم لشو؟
والدَّهَب لشو؟
السعادة ما بدّا تعب كتير كاسِك يا أثينا

■ وفي الختام، يرفع صوتَه منصورُ الرحباني مودّعاً سقراطه فيه، مثل سندباد السيّاب الذي وجد كنزه في صدره، فعادَ من ذاته إلى حاله:

يا عالمنا القديم

نوّرْ علينا يِتغيّرْ
لا الحقيقة بتتخبّى... ولا الحرية بتتأخّر
ما بيوقفْ بوج الكلمه
لا خيل ولا سيوف ولا عَسْكَرْ.

منيف الرّزاز (1919 ـ 1984): ثقافةُ العلمِ والأيديولوجيا

☐ المثقف العضوي:

■ **«الفعل دون الفكر أعمى؛ والفكر دون الفعل فراغ»؛** هكذا فلسفَ ثقافته السياسية، أي الفكر القومي العربي الموضوع في مهبِّ التجارب وعلى محكّ التحديات التاريخيّة الكبرى. وُلِدَ سنة 1919 في **دمشق**، ورحل مع والديه سنة 1923 إلى الأردن، حيث درس في **عمّان** (المرحلة الابتدائية والإعدادية). ومن عمّان راح يصلُ عروبة عصره برمزها القدسي ـ السياسي، فحلَّ في مدينة **القدس**، عاصمة فلسطين، ودرس في «الكليّة العربية» حتى تخرج منها سنة 1937؛ وكان لا بد من تخصّص في جامعة بيروت الأميركية سنة 1939.

إلاَّ أنَّ الحرب العالمية الثانية جعلته يعود إلى عمّان حيث عمل **معلّماً** في عمّان ما بين 1939 و 1941. وبعد نهاية الحرب، وقيام جامعة الدول العربية، ذهب الشّاب الناضج منيف الرّزاز إلى **القاهرة** (سنة 1946) لدرس الطبّ في القصر العيني. ومن هناك تخرّج طبيباً ومارسَ المهنةَ، دون الاكتفاءِ بها. فحاضرُ العروبة كان لوعيه، بل لفكره بالمرصاد. إنَّه مثقّف عضوي، لا تنفصل عنده المعرفة عن الحياة والسياسة. وهو يحلم بسياسة جديدة تجعل معرفة الحياة وبناء النظام السياسي العربي في مستوى النهضة المرجوَّة.

كان الطبيب منيف الرّزاز من مؤسِّسي الهلال الأحمر الأردني، ثم من مناصري فلسطين ومقاوماتها في الداخل وفي الأردن بالذات.

سنة 1949، أي بعد عامين من تأسيس «البعث» حزباً للنهوض القومي،

راحت خلاياه تمتدّ إلى الجوار فلسطين ـ لبنان ـ الأردن. وفي عمّان برز منيف الرّزاز بصبغته الحزبية، كمثقف يفكّر ويناضل في آن. وانتقل من ممارسة الطب إلى ممارسة السياسة العضوية: فرشّح نفسه للنيابة سنة 1949، بعدما ارتسمت أمامه خريطة فلسطين المحتلة، وخريطة فلسطين الأخرى: القدس الشرقية والضفة الغربية للأردن تحت التاج الملكي الهاشمي، وقطاع غزّة تحت التاج الملكي المصري أيام فاروق. فما العمل؟

المطرود بلا جنسيّة:

■ سنة 1951، صار الدكتور منيف الرّزاز عضواً في قيادة «البعث» الأردنيّة؛ فحرمته السلطات من جنسيَّته؛ وهكذا ذاق هذا العروبي طعم فقدان الجنسية القطرية أو الإقليمية، دونَ أو قبل تحقّق الهوية القوميّة العربية. ولربّما استوحى الفنّان دريد اللّحام من مأساة الرّزاز فكرةَ «الحدودية»، أو العربي بلا هوية، المطرود، صعلوكاً ضائعاً على حدود «دولتين» اصطنعهما الاستعمار بالقوة. وما شرقستان وغربستان سوى ترميزات لما بين سورية والأردن آنذاك. وظلّ الدكتور مطروداً حتى العام .1952 وبعده، عاد إلى عمّان بقوّة معنوية. فجرى عام 1956 انتخابه عضواً في القيادة القطرية لمنظمة «البعث» الأردنيّة. وفي العام التالي، 1957، جرى اعتقاله وسجنه حتى العام 1958، مولد الوحدة المصرية ـ السورية. وبينما جرى حلّ الحزب في دمشق، بناء لإتفاق بعثيّ ـ ناصريّ (الوحدة أهم من الحزب، لكن هل تدوم وحدة بلا حزب قوميّ؟)، جرى سنة 1959 انتخاب الدكتور منيف الرّزاز أميناً لقيادة البعث في «القطر الأردني».

وبعد عامين، مع الانفصال سنة 1961 ، جرى اعتقاله مجدّداً، وأفرج عنه مؤقتاً، إلى ان أعتقل أيضاً وأيضاً سنة 1963 ، وسُجن حتى العام 1964 . وأُخرج من سجن الدولة إلى سجن منزله، حيث فُرضت عليه «**الحرية أو الإقامة الجبرية**» لمدة ستة أشهر.

الأمين العام للحزب:

وقع داخل حزب «البعث» انقسام كبير، جعل الدكتور منيف الرّزاز ينتقل من عمّان إلى دمشق، حيث جرى تعيينه محل المؤسّس الأمين العام للحزب ميشيل عفلق. فكان الرّزاز ثاني أمين عام للحزب سنة 1965 ، أي بعد 18 عاماً من

شباط» (فبراير) فاختفى، وفرّ من سورية إلى لبنان، فأوروبا، وعاد إلى عمّان في أيلول/ سبتمبر 1967 ، بعد وقوع هزيمة العسكر في 5/ 6/ 1967 .

لم يهدأ الرّزاز ولم يتراجع عن التزامه الفكري السياسي، وإن تباعدت الشّقة كثيراً في السياسات العربية، وأحزابها، ورجالاتها، ما بين النظرية والممارسات. انتقل إلى النضال لأجل القضية الفلسطينية، بعد ولادة منظمات عربية وفلسطينية، شتى، لـ «تحرير فلسطين». فانضوى تحت لواء «جبهة التحرير العربية» التي صار عضواً في قيادتها. مسجّلاً بذلك تقارباً مع بغداد، وتباعداً عن دمشق التي أنشأت بدورها (**الصاعقة**، طلائع حرب التحرير الشعبية) ـ وقد اختفت تماماً هاتان «الجبهتان» عن ساحة الإعلام والممارسة في أيامنا هذه.

للمرّة الأخيرة، جرى اعتقاله في عمّان، في سياق أحداث أيلول/ سبتمبر 1970 . وفي العام 1976 ، إنحاز إلى (البعث في العراق)، فجرى تعيينه عضواً في القيادة القومية، وأميناً مساعداً (للأمين العام) ميشيل عفلق؛ مقابل الأمين العام الرئيس حافظ الأسد في دمشق).

وانتهت حياة الرّزاز كما بدأت بمأساة كبرى: أُقيل من منصبه سنة 1979 ، وضُربت عليه «الحرية الجبرية» في منزله، حتى وفاته في بغداد سنة 1984 . فنُقلت رُفاته إلى عمّان.

أعماله الرئيسة:

■ اشتهر الدكتور منيف الرّزاز، كاتباً سياسياً، سنة 1953 ، حين وضع كتابه الأول والأهمّ في تراث البعث السياسي: **«معالم الحياة العربية الجديدة»**؛ فحظي الكتاب في حينه باهتمام ثقافي عام، وبتقدير عربيّ لم يتكرّر، إذْ نالَ حزبي بارز جائزة جامعة الدول العربية، على فكره التنويري، النهضوي، التجديدي للأُمَّة كافّةً.

■ سنة 1959 ، نشر الدكتور الرّزاز كتاباً فلسفياً سياسياً، بعنوان: **«تطوّر معنى القومية**، بلور فيه المقاصد القومية والبعثية لمعاني العروبة كما يراها في ضوء الفلسفات القومية الأوروبية.

■ أصدر سنة 1965 ، كتاباً تنويرياً لأطروحة: **الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة**، بعدما ذاق بنفسه مرارة الطرد، ونزع الجنسية، والاعتقال والسجن، والإقامة الجبرية (جبرية المنزلة: أنت تناضل: إذن أنت معتقل؟).

■ التجربة المرّة، عنوان كتابه الصادر سنة 1967 ، عمّا حلَّ به وبحزبه

وبأمّته العربية من انكسار في مرآة الذات وفي أرض الواقع. محاولة في النقد الذاتي السياسي بعد هزيمة عسكرية، جرى تحميل معظمها للمفكرين والمثقفين العرب، الذين كانوا بدورهم في منزلة الاضطهاد أو «الحرية الجبرية» المفروضة عليهم من السلطات.

دمج الفكر بالتاريخ:

■ قامت أطروحة الدكتور منيف الرّزاز في أعماله الرئيسة، الآنفة، وفي نشرات التثقيف الحزبي، على **دمج الفكر العربي بالفكر أو بالمنهج الجدلي التاريخي**، أي مصالحة العروبة والتقدّم في العالم. ولهذه الغاية، ابتكر اسلوباً تثقيفياً، حقّقه ما بين 1956 و 1977 ، في العناوين التالية:

- لماذا الإشتراكية الآن؟ (1956).
- المنهاج الحزبي (1965).
- ألف باء البعث (1970).

■ السبيل إلى تحرير فلسطين (1971).

■ **الوحدة العربية**، هل لها من سبيل؟ (1971).

■ **فلسطين والوحدة (1976).**

■ **فلسفة الحركة التقدمية العربية (1977) ـ صدر منها جزءان، بيروت، 1986: (1) الخلفية الفلسفية، (2) التحدّي الاستعماري.**

ثغرات في فلسفة هيجل:

بهذا العنوان، سعى منيف الرّزاز (**في فلسفة الحركة القومية العربية**، ج 1 ، ص 42)، إلى نقد الفيلسوف الجدلي المثالي الألماني الأشهر، فقال:

«على ان هيجل لم يتمكّن في فلسفته التطبيقية من المحافظة على هذا المستوى الثوري المُتَضمّن والظاهر في فلسفته النظرية. بل لقد اتجه في كتاباته المتأخرة، لاسيما في كتابه **«فلسفة الحق»**، ثم في **«محاضرات في تاريخ الفلسفة»**، اتجاهاتٍ محافظة جداً، جعلته فيلسوف الدولة البروسية ومبرّرها والمدافع عنها ـ لاسيما بعد ان عُيِّن أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين ـ وعدواً لكل ثورة، بل عدو حتى للإصلاح البرلماني المعتدل الذي كان مقترحاً في انكلترا حينذاك. ولذلك فإنّه كما كان الملهم الكبير لكل **الحركات والفلسفات الثورية** من بعده، كان ملهماً

ايضاً لكل **الحركات المحافظة الرجعية** والفاشية والنازية. . . [ويرجع هذا إلى حياته وظروفها، وإلى نقص في فلسفته ذاتها]؛ نقص يتجلَّى في نقطة أساسية هي أنَّه حين جعل «**العقل**» أساس الوجود، وقدَّمه على رغم محاولات الدمج، على الموضوع، فقد فصل النظرية عن التطبيق. وبذلك جعل الفهم والوعي لأحداث التاريخ منفصلين عن «**العمل**» لتغيير الواقع. . . ومع ذلك، ومهما قيل في رجعية الكهل هيجل، فإنَّ الذي يبقى فعلاً من فلسفة هيجل، والذي يجعل لهذه الفلسفة شأناً دائماً في الفكر السياسي من بعده، هو منطقه التاريخي الديالكتيكي الثوري، الذي طبع كل الفلسفات الثورية من بعده» (م.ن. ص 43).

حلم العالم الواحد:

هكذا رغب الدكتور منيف الرّزاز في ختم فلسفته القومية بمواجهة التحدّي الاستعماري. يقول (ج 2 ، صص 147 ـ 148):

«. . . ومن المؤكّد ان الأُممية التي تلغي دور القومية المتحررة ليست طريق تحقيق العالم الواحد؛ وإنّما طريق العالم الواحد، طريق الأُمميّة الحقيقية، هي طريق القومية المتحرّرة المناضلة ضد أي تدخل تعسفي من أية قوة عالمية في شؤون الشعوب المتطلعة إلى الحرية. فإذا أخفق العالم حتى الآن في الوصول إلى طريق تحقيق العالم الواحد، فلأنَّ حلم البورجوازية بهذا العالم يتضمَّن نقيضه، ولأنَّ التطبيق الاشتراكي أغضى عن الحقائق التي تُخلق يومياً أمام عينيه. **فالعالم الواحد لا يتحقق مع وجود الاستعباد والاستغلال**، كما لا يتحقق في ظلّ فرض نماذج جاهزة من المجتمع، هي نفسها بنت ظروفها وأوضاعها التاريخية، على أُمم ومجتمعات مختلفة في معطياتها الحضارية وظروفها التاريخيّة، بقوّة مفروضةٍ من الخارج، ولو تضمَّنت أحسنَ النيَّات.

«لقد توفَّر للعالم اليوم عاملان تاريخيان مهمّان في سبيل التوجه إلى تحقيق حلم العالم الواحد، عاملان لم يتم نضوجهما بعد ولكنّهما يمهّدان الطريق ويشيران إليه:

أولهما ـ هذه الثّورة التكنولوجية التي أظهرت ترابط العالم كله، واعتماده بعضه على بعض، وانهيار اسطورة «الأُمّة المكتفية ذاتياً»؛

ثانيهما ـ نضال الشعوب المضطهدة، وسيرها في طريق تحقيق تحرّرها الاقتصادي بعد تحرّرها السياسي وظهورها على المسرح العالمي بقوة. . .».

ياسين رفاعيّة (1934 ـ دمشق): إشراقةُ الصَّمت الفكري

في دموع الياسمين:

■ مُشْرِقٌ بصمتٍ فكري من وراء الثلاثي الجَبَليّ، ليبانون ـ قاسيون ـ حرمون؛ وله، وحدَه، سمرة الرّوح العربية وهي تتأرّز لتستلَّ معنىً لها من عصر «بلا معنى». عنده الكتابة هي استخراج معنى من لا معنى، ونسج ضياءٍ من ظلام آخر، تعبق به شوارع مدننا، التي يفاجئها الكاتب بولادته، وكانت تلك الولادة في دموع الياسمين، بدمشق، سنة 1934 فتوكّأ عليها، وإليها، حتى العام 1969 . يٰس بين مدينتين، دمشق القلب وبيروت الجرح، فكيف لا يلتهب ولا يذوب حُبّاً؟ خمس وثلاثون سنة في دمشق وحدَها. وأقل منها، حتى اليوم 30 عاماً، في بيروت التي تلعب بروشتها (صخرتها الخفيّة)، كأنّها هي نَرْدُ البحار المغزولة على غير طائل. فكيف يتوسّط ياسين رفاعية بين دمه ودمعه؟

■ صحافي/ ناقد/ شاعر/ قصّاص/ روائي؛ وفي أفقه الزّوجي الشاعرة أمل جراح، وولدان (بسّام ولينا). مغامرتُه واسعة، في أماكن ضيّقة، أماكن عربيّة، دنيوية، تصطنع طلاءَها من انشدادٍ إلى موتٍ ماضٍ، دون كثير افتكار في صَمْتٍ يُؤلم نفسَه لمستقبل يظلُّ حيّاً ما دام مُقبلاً. قارىء، يجدِّد نفسه، ويعيش معاركَ الكتب والأقلام، لكأنَّها هي الأولى بالخوض في آخر الصرّاع الكبير. وهنا ينصدم، شرود كل كاتب/ ناقد عربي، بهذه الصحراء من اللاقراءة، حيث ينقطع الصّراع عن مداره، فلا تعودُ الكرة الثقافيّة العربية تدور على نفسها إلاَّ في مرآة كاتب أو خيال شاعر. أغوته صحافاتُ دمشق وبيروت ولندن، وأغراه شعراء

وكتّاب بمقابسات، أي بمقابلات متكافئة، يتقارب فيها السائل والمسؤول، ويتساميان إلى فضاءٍ معرفيّ جديد، لم يكُنْ لأيّ منهما من قَبْل. فهما، الناقد وموضوعه، قادمان دوماً من أفقٍ آخر. إلى ذلك ذكريات عن أدباء وشعراء، شيمة الراحل صلاح عبد الصبور، وخليل حاوي ومعين بسيسو وفؤاد الشايب وأمين نخلة. فمن أين يبدأ عالمه؟

لماذا الحزن؟

■ من لا مكان، يبتكر ياسين رفاعية «**الحزن في كل مكان**». كان ذلك بطبعة أولى سنة 1960 ، وكانت عينُه الدمشقيّة أبعد من مهيار أدونيس، الذي حمله الديلمُ إلى حيث لا حزن. وهنا نعتمد طبعته الثانية (دار الطليعة ـ بيروت، 1982). إنّه **بطل معاناته**، بين أملٍ وجراح؛ ومنها معانيه المنفردة، المتشابكة على عرائش أعماله: «وتمرّ أيام، كالعادة في رتابتها وتعود الصغيرة تمرّ أيضاً كعادتها، ويلمح في عينيها اللامبالاة، كالأيام السابقة أصبحت تمرّ، دون التفاتٍ نحوه. ويجد حياته فارغةً بدونها، لكأنّها بدون معنى. وهذه المرّة شعر بحاجته إلى البكاء... فأدار وجهه نحو الجدار وأخذه بين كفّيه وراح ينتحب. إنّه الآن ينتحب بصمت... وقدح الشاي يرتجف بين يديه... «**إنَّ حياتي لا معنى لها، ولكنْ عليَّ أنْ أعيش**»: (**الحزن في كل مكان**، ص 74). أحزان الفتى العشرينيّ هي أفراحه العميقة. ولا تتكرّر؟ عالمهُ المعشوق يغادرُ، يتخلّع تحته، مثل جسدٍ سائل، والقلبُ المنفتح على آخر، يجمع نبضاته ايضاً ليقرع أجراس عالم يغرق!

مَن أغرق العالم؟

لا يبوح ياسين رفاعية بسهولة عن أعمق أحزانه التي ما زال يختزنها وجهه، كذاكرة أنقى، لجسدٍ تأكله الرؤى: رأى العمرّ، كما رأى الحرب، ولكن بغير عيون طرفة وزهير؛ رآهما بعين العاشق الدمشقي المتمادي في غرقه إلى قاع العالم المَغْيوش. وعنه وعن قصصه يقول فؤاد الشايب: «... أول ما يميّز هذه القصص أنّها لا تسلّم نفسها من المعاشرة الأولى...» (من مقدمة **العالم يغرق**)؛ وليته قال: «المعاناة الأولى»، حيث تنبثق المعاني وتتوافد الدلالات بقدر تبدّل المعاناة نفسها. هي مجموعة قصص، ثانية صدرت سنة 1963 عن (دار ابن زيدون بدمشق)؛ بعد (جراح) أو (رسائل حب وبوح) سنة 1961 . الأهم ان نثره شعر؛ وتالياً، لا وصْفَ لشعره، المتدفّق في أقاصيصه ورواياته، وحتى في مقالاته ومقابلاته، شاعراً يتلبّس ألوان الشعور: «تنحدر نجمة ملتهبة، لتحطَّ في وادٍ

أخضر، فتتعرّى أوراق أشجاره فجأة، وتيبس العيدانُ، وتموتُ الأغنياتُ التي كانت تملأ السماء» **(العالم يغرق**، ص 23).

عبثاً الفصلُ بين أنواع الأدب في محبرة هذا الكاتب المتأرّز، الملتهب، المستغرب ذاته على حافة جرحه وجرح كونه: وعبثاً الهربُ من أساليبه المتآلفة، كأنَّها في رحلة إيلافٍ إبداعي جديد: «وترفع صدرَها عن صدري، تميلُ قليلاً إلى اليسار، النافذة قريبة من السرير، عيناها تخترقان الزجاج. تهمس بصوتها العذب: كم هو جميل جبل قاسيون! كأنَّه ثريات مضيئة معلقة في السماء». (م. ن. ص 105).

وتمرّ قصص **«العصافير»**، عصافير ياسين، ويظهر **«الرجال الخطرون»** على حقيقتهم الجارحة: بؤرة الثورة من المضطهدين، الأبرياء، الملاحقين... مجموعة قصص في مناخ شعري متقارب. صدرت المجموعة عن دار الطليعة (بيروت 1979) بعدما عرف الكاتب وذاق من طعم الحروب، ما لا تقوى الأقلام دوماً على وصفه، إن لم تكنْ قد انكسرت أصلاً في محبرة الذات، ويتبعها بمجموعة أخرى: **«نهر الحنان»**.

الممرّ:

... أو الملجأ الداخلي. هو البطل المكاني الجديد الذي يتخذه الناس متراساً منزلياً في زمن الحرب. والممرّ، هي رواية الحرب على لبنان كما عاناها وعَناها ياسين رفاعية برهافته والتزامه حيث العروبة أرض أولاً، وانسانٌ مرتبط بها وبتراثها او ثقافتها المأثورة لتاريخ مقبل. وليس غريباً ان يهديها الى رفيقة عذابه، الشاعرة أمل جراح؛ ولكنَّ الغرابة هي في أنْ يتمكن من الكتابة عن الحرب من داخل الحرب! «ابتسم مرتبكاً. أخرج علبة الدّخان وقدَّم لها لفافة. وهذه المرَّة لم تسعل عندما أشعلها لها، بل أخذت تمج دخانَها وتملأ فمها فيه، ثم تطلقه دفعةً واحدة. وكان الرصاص في الخارج لا يزال يركضُ وراء النّاس». **(الممرّ**، ط 2 ، المؤسسة العربية، بيروت؛ ص 17).

مصرع الماس:

لا نبالغ إنْ قلنا إنَّها تاج العقد الرفاعيّ؛ فهي رؤية ناضجة، مثيرة، متألّقة، كأنَّها واقع من خيال أو خيال فنّي يبتكر لنفسه واقعاً ينزل في جبريّته؛ المسمَّاة حرية. قصة يحوّلها الكاتبُ إلى رواية، ويهديها الى ولديه. «كان الماس بعبع

الطفولة، وكنا نهدّد به، نحن أطفال حي العقيبة بدمشق، على مدار سنواتٍ طويلةٍ من طفولتنا، كان لفرط خوفنا منه، يبدو لنا عملاقاً يطال النجوم، ويأكل في الوجبة الواحدة جَمَلاً، وفي أبسط الأحوال خروفاً محشياً، وكنا نتمنّى ان نصبح مثله عندما نكبر، يخافنا الناس ونضع في أوساطنا، مثله، خنجراً ومسدّساً، ونعبر المقبرة في الليل، من دون أن يصيبنا الهلع». هكذا تبدأ رواية المصروع الماس، التي صدرت للمرة الأولى سنة 1981 (الأهلية، بيروت)، والتي وصفها الناقد **المجدّد محيي الدين صبحي*** بأنّها «ملحمة شعبية»: رجال أبطال ونساء فاتنات غاويات... و«إنَّ ياسين رفاعية يقدّم لنا في هذه الرواية جواً أسطورياً وواقعياً، عابقاً بالجنس والجريمة والحبّ المكتوم ـ جواً مختلفاً تمام الاختلاف عمّا صوره في روايته الجميلة السابقة **الممرّ**»!

دماء بالألوان:

سنة 1988 ، نشر ياسين رفاعية، روايته الرائعة «دماء بالألوان» في القاهرة، بعدما تعوَّدت عليه دور نشر دمشق وبيروت. يعاود فيها «مشاهد الحرب اللبنانية» ويكرّر بطولات الأبرياء، الشهداء الذين أحبَّ قلمُه أنْ يستدرج دماءهم المهدورة إلى محابر أدبه، ويطلق جمهوراً جديداً من الكلمات أو البشر، إنْ أمكن! كتبها في لندن، مطالع العام 1984:

«لا أريد أنْ أُصدّق أن أكوام جسمكِ الآن وأجسام الأولاد تحت الثّرى، ما زالت الحياة تتمسّك بأفئدتكم، ما زلتم فوق الفناء. بل لأتصوّر أنَّ لحمكم ما زال طريّاً يرفض الاندثار، لإنَّكم ستقومون من الموت، فلم يَحُنْ موتكم بعد... إرجعوا إليّ جميعاً ـ وصال، وعصام، ورنا وكاميليا ـ... ارجعوا إليّ فلم يعد لي من وقتٍ آخر. أنا بحاجةٍ إليكم وحدكم بدون غيركم... من دونكم أموتُ... صدّقوني من دونكم أموت...» (**دماء بالألوان**، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، صص 80 ـ 81).

رأس بيروت:

لبيروت جسد وعدة رؤوس، أبرزها رأس النبع، ورأس بيروت، هذا الحي المشرف على البحر وعلى الروشة، حيث أقام الكاتب منذ العام 1970، وارتحل عنه سنة 1980 إلى لندن... ومن هناك عاد إليه بهذه الرواية ـ الرؤية: ماذا فعلت بنا الحرب؟ سرداب أبي الجماجم والحصار. ثلاث حكايات في رؤية هي ذاتها

الوجه الثالث للحرب، أو ثلاثية ياسين رفاعية عن الموت والحب في بيروت. صدرت في طبعة أولى عن دار المتنبي (باريس ـ بيروت، 1992) وختامها: «فيما بعد خرجت إسرائيل من المدينة بأسرع مما كنا نتوقّع، وتصوّرنا ان الحرب بدأت بالانحسار؛ لكن الحقيقة لم تكن كذلك... إذْ التهبت من جديد حرب الأهل والأشقاء أكثر دماراً ووحشية. **إلاّ أنّ صخرة الروشة ظلّتْ في أعماقنا رمزاً بأنّ الحياة أبقى وأقوى**». (رأس بيروت، صص 344 ـ 345).

«... فانغمست في التجربة مباشرة. جعتُ وتشرّدت وتعذّبت وأُضطهدت. وبعت كعكاً في الطريق، وارتديت في قدمي قبقاباً زمناً طويلاً، وعشت أياماً بطولها على الخبز والشاي. وعشت مع العمال في عشقهم وفي حرمانهم وفي تمرّدهم على الواقع... لقد تبعثرت حياتي طويلاً. هنا وهناك في الوطن وفي الغربة. عشت مع أناس من مختلف الطبقات ومن مختلف المستويات الأخلاقية والثقافية...». إنّه كلام البطل نفسه، ياسين رفاعية، مألفة رجال ومواهب في مجرة من ماء السماء، وعلى قرطاس من هواء الأرواح. فكيف لا يصل؟

«وحدها تبقى وتدوم «لغة الحب» فيه؛

سوف أقول لكِ شيئاً أكبر من الحب

سوف أقول لكِ شياً أروع من العبادة

سوف أقول لكِ شيئاً أجمل ما في الوجود، آه،

كل اللغات عاجزة،

سوف أقول لكِ شيئاً: كلما قابلتك لم أستطع أن أقابلك إلاّ بالصمتِ يا حبيبتي.

كل القطارات تتجه إليك،

كل المراكب، كل الخطوط تتجه إليكِ،

كل الطرقات وأنت المحطة الأخيرة» (**لغة الحب**، صص 130 ـ 131، المؤسسة العربية ـ بيروت، ط 2، 1988). فهل يحطّ الطائر أم ان الأجنحة لم تعد تقوى حتى على الهبوط؟

أمين الرّيحاني (1876 ـ 1940)

بين التجارة والكتابة:

■سنة 1876 وُلِدَ أمين الريحاني في بلدة الفريكة (قلب لبنان أو الجبل)، وفيها درس، ثم غادرها للمرّة الأولى إلى نيويورك سنة 1888، ليغامرَ مدى حياته بين تجارة أبيه وتجارته الفكرية، **الكتابة**. سنة 1904 عاد إلى لبنان وأقام فيه ست سنوات، ثم سافر إلى نيويورك ثانية. وفي العام 1911 جرى اختياره عضواً مراسلاً للمجمع العلمي العربي (دمشق) وعاد إلى لبنان ثانية سنة 1933، وزار بلاد الشام ومعظم البلدان العربية، حتى انه تردّد بين هذي البلاد وأميركا 8 مرّات في مدى خمسين عاماً. لم يكن فيلسوفاً، ومع ذلك أطلقوا عليه ـ خطأً ـ لقب فيلسوف الفريكة (أي القرية) وهو يطمح إلى ملء عين الثقافة العربية والعولمة في أيامه. لأمين الريحاني نحو 40 عملاً بالعربية والانكليزية، وحوله نحو 11 كتاباً أبرزها: كتاب جميل جبر، **أمين الريحاني الرّجل الأديب (1947)** ومارون عبود **(أمين الريحاني**، 1953). ومما يلاحظ أن كل ما كتب حوله جرى وضعه بعد رحيله سنة 1940. وأنّه عاش من التجارة لأجل الكتابة. ولكنّه يصعب تصنيفه: **فمَن هو؟ كاتب مقالة، رحالة، متفلسف، أديب، شاعر/ ناشر... إنّه كل هؤلاء، وأكثر** لأنَّ اهتمامه بالكتابة وبنفسه كاتباً فاق كل اهتمام شخصي آخر. فهل أبدع جديداً؟ وأين؟ يُقال إنَّ روح أمين الريحاني الجديدة نجدها في رواية «**خالد**» التي وضعها بالانكليزية سنة 1905، ونالت ما تستحق من الشهرة والاهتمام في الولايات المتحدة (لكن دونها ومبالغ النبيّ الجبراني)، فعرَّبها الدكتور أسعد رزّوق، وصدرت بالعربية للمرة الأولى سنة 1986 (عن المؤسسة العربية التي أصدرت أيضاً كل أعماله). على كل

حال سنتوقّف عند هذه الرواية في فقرة مستقلة. ونتابع هنا مسيرة أمين الريحاني في الكتابة.

■ عمله الأول هو منتخبات او اختيارات بالانكليزية من «لزوميات المعري» سنة 1903، وهو يرشدنا إلى ولعه بالأدب الفلسفي؛ لكنَّه قدَّم عمله الإبداعي الأول سنة 1904 بعنوان «**المكاري والكاهن**» بالعربية، ثم كتاب «**المرّ واللّبان**» بالانكليزية سنة (1905، مع كتاب **خالد**)، وبين 1910 و 1911 جمع الريحاني مقالاته وخطبه في كتاب «الريحانيات» في 4 أجزاء. وعاد إلى الرواية، بالعربية هذه المرة، سنة 1917، فأنشأ «**جيهان**» أو خارج الحريم؛ و«**زنبقة الغور**». هنا يجدر بنا تصنيف أعماله الموضوعة بالانكليزية (المعرّبة لاحقاً) وأعماله العربية:

بالانكليزية	بالعربية
1903: منتخبات من لزوميات المعري	1904: المكاري والكاهن
1905: المرّ واللّبان	1911: الريحانيات (4 أجزاء)
■ خالد (رواية)	1917: جيهان (رواية)
1918: لزوميات المعري	: زنبقة الغور
1920: تحذّر البلشفية	1924: ملوك العرب (دراسة)
1921: جادة الرؤيا	1927: نبذة في الثورة الفرنسية (دراسة)
■ أنشودة الصوفيّين	1928: النكبات
1928: إبن سعود ونجد	■ تاريخ نجد الحديث (دراسة)
1930: حول الشواطىء العربية	1930: التطرف والإصلاح
1931: بلاد اليمن	■ وصيتي
	1933: أنتم الشعراء (دراسة)
	1934: فيصل الأول (دراسة)
	: وفاء الزّمان

أعمال منشورة بعد وفاته

مسالك النفس (ب.ت).

1935: قلب العراق (رحلات)

1947: قلب لبنان (رحلات)

1951: سجل التوبة

1952: المغرب الأقصى (رحلات)

1953: المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية

1955: **هتاف الأودية** (شعر نثري)

1956: القوميات (دراسة)

1957: وجوه شرقية وغربية (دراسة)

■ أدب وفن (مقالات) ـ ثورة الأندلس ـ (رحلات)

1959: **الرسائل الأدبية والسياسية والشخصية**،

بذور للزارعين (مقالات).

1980: **قصّتي مع ميّ**: شذرات من عهد الصبا (مقالات)

هذا الجدول يكشف لنا عن وجهين لأمين الريحاني: اللبناني الذي يريد اكتشاف العربي (الهوية) في التراث والواقع، والعربي الذي يريد ان يعرّف العالمي (عبر الانكليزية) بلبنان وبالعرب. من هذه الزاوية تخطّى الريحاني زميليه نعيمة وجبران من حيث الانتاج، ولا ندري إن كان قد تجاوزهما من حيث الأثر عربياً والتأثير اميركياً، حتى لا نقول عالمياً. إنّه رحّالة يبحث عن تاريخ مُعاش، وأديب يتردّد بين نثر الرواية ونثر الشعر ونثر المقالة والدراسة. أمّا كتاباته بالانكليزية، فلسنا هنا في الموقع المناسب للقول فيها.

حتى الآن جرى الاكتفاء بأمين الريحاني أديباً مجدّداً في عصره، وبقيت خارج الاضاءة العلمية دراساته التأريخية والأدبية. هاكم نماذج من أدبه.

□ نماذج من الأدب الريحاني:

1 . **الشعر المنثور**: سنة 1905، سعى أمين الريحاني إلى تعريفه والكتابة فيه، على أنّه هو «الشعر الحرّ»، فوضع مجموعة «**هتاف الأودية**» التي لم تحمل المطلوب. كما حمله شعر لوتريامون ورامبو وآخرون في الغرب. وفوق ذلك، ظنَّ أحياناً كثيرة ان «التسجيع» هو لون التفعيلة الموسيقية الحرّة (المطلقة):

«إنَّ أنفس النّاس النبيلة
لتتجسّد في مظاهر الربيع الجليلة
إنَّ في كل نفحة من نفحات الربيع
روحَ رسولٍ عظيمٍ وديع. . .» **(الأعمال، 9، ص 37)**.

□ نيويورك (م.ن. ص 59):

«نهرٌ من الكهرباء، على ضفّتيه جبالٌ من الرّخام، وغابات من الحديد. ليل باهر نجومه من معامل الإنسان الفانية، لا من معامل الله الأبدية، تعساً لذا الجمال».

□ أنا الشرق:

«أنا الشرق. أنا حجر الزاوية لأول هيكل من هياكل الله، ولأول عرش من عروش الإنسان، لذلك تراني محنيّ الظهر ولكنّي قويم الرأي ثابت الجنان. أنا جسر الشمس من أعماق ظلمات الأكوان إلى الأفلاك الدائمة الأنوار، تصعد كل يوم على كتفي وتكافئني مكافأة جميلة» (م.ن. ص 96).

. 2 **النقد الأدبي** (أنتم الشعراء)؛ **شعر الإنكسار** وداء البكاء: «لو ماتَ في البلاد اليوم أكبرُ أبناء البلاد فضْلاً وأدباً، لما حزنت ولما بكيت. ولماذا؟ لأنّ الأمّة تبكي عني وتنوح، تبكي عنّا جميعاً على الدوام. إنّا نحن والحق يُقال **أكثر بكاءً وأشدّ انتحاباً من جميع الشعوب**. كأنّنا جُبلنا من الدموع والأسى (. . .) إنّنا لفي مندبٍ دائمٍ تقيمُه الليالي وتعرضُه الأيّام». (م.ن. ص 172).

□ لكن ما علاقة أدبنا بالفرح؟

«خذوا مثلاً أغانينا، خصوصاً أغاني الحب عندنا، تروها مكشكشةً ومزخرفة ومبطّنة ومرقعة بآه وأواه واحسرتاه. خذوا شعر شبابنا الغزلي، الوجداني ـ العصري تجدوه مبلولاً، مغموساً، مثقلاً بالدّموع. فهل قرأت في زمانك شيئاً باسماً ضاحكاً

لشاعر متيّم، اللهم اذا لم يكن بكاؤه؟ أوليس كل واحد من كتيبة الشّعْر فارساً في بوادي النّواح وبطلاً في أبحر الدّموع؟ وكأنَّ القوافي التي لا تستنزفُ العبرات لا تُعَدّ من الشعر بشيء». (م.ن. ص 173).

■ الشاعر والفيلسوف: «إنَّ في نيات خيال الشعراء العبقريين ونيّات أفكار الفلاسفة الكبار، لفلسفةً هي الشعر، وشعراً هو الفلسفة. وقُلْ هو الشعر الفلسفي في أسمى مظاهره، وهي الفلسفة الشعرية في أجلى وأجمل معانيها. واعلم، سلّمك الله، أنَّ الحقيقة العلمية المجرّدة هي ناقصة نقص الحقيقة المنحصرة بالشعور (...). قال الفيلسوف للشاعر: **إنّي أعلم ما تراه**. وقال الشاعر للفيلسوف: **إنّي أرى ما تعلمه**». (م.ن. ص 199).

. 3 أدب السيرة وأدب القصة (الرواية):

أ) مي زيادة*؛ تحت عنوان «قصّتي مع مي» جرى جمع مجموعات مقالات الريحاني ورسائله إلى ميّ، باعتبارها سيرة أدبية مشتركة بين كاتبين عاشا أزمة مشتركة سنة 1938، وانتقلا في وقت متقارب.

«من أطيب ذكريات الفريكة زيارة الآنسة مي منذ خمس وعشرين سنة. هبطت إلينا من ضهور الشوير مع والديها، رحمهما الله، حيث كانوا يصطافون. كانت الآنسة مي يومئذ فتاة في... في... دون العشرين من سنها على ما أظنّ ولا أزال أتصوّرها في ثوبها الأبيض [...] فتاة شرقية لبنانية العين، مصرية اللهجة، عربية اللسان والروح...» (م.ن. ص 598).

ب) خالد: رواية خالد صيغت بالانكليزية (The Book of Khaled)، وتعود عربيتها إلى المعرِّب؛ لكنها تحمل روح الروائي، القصاص أمين الريحاني في بحثه عن أسلوب جديد للكتابة: حيث يسير **خالد** (أمين الريحاني نفسه؟) في ثلاثة اتجاهات معاً.

- في السوق (التجارة) إلى **الإنسان**
- في الهيكل (التصوف) إلى **الطبيعة**.
- في كل مكان إلى **الله**.

يقول خالد (كتاب خالد، المؤسسة العربية، 1986، ص 11): «لقد شيّد [هيكل هذا العالم] عند الخط الفاصل بين الشرق والغرب، فوق أعالي الجبال المطلّة على الشرق والغرب. فلا تعبدُ هناك آلهةً زائفةً ـ لا آلهة الفلاسفة واللاهوتيين والمشبّهة. كلها ترقد مدفونة تحت الينبوع الذي يشكّل مذبح الهيكل،

وتنساب منه روحُ صانعنا [. . .] نحن المتحدّرين من إله الدعابة والفكاهة. . .». وفوق دراجة هوائية هوى أمين الريحاني إلى الوادي، هاتفاً بقرّاء خالد: «لذا أرجو منكم ألاّ تسألوني: ماذا حلّ به. وكيف لنا أن نعرف؟ لربّما دخل في دائرة روحيّة أعلى أو أدنى. والحقيقة هي أنّه ليس على مشارف الصحراء الآن: لا بدَّ أنّه عبر في العمق إلى هذه الجهة او تلك. وفي عبوره يستمرّ في حلمه عن «الظهور في الاختفاء، والحقيقة في الاستسلام، ومشارق الشمس في مغاربها». (خالد، ص 350).

زاي

ز

قسطنطين زريق

(1909 ـ دمشق) (2000 ـ بيروت):

معارك الثقافة والحضارة

□ العربي: السوري ـ اللبناني:

وُلِدَ قسطنطين زريق قومياً عربياً يوم 18/ 4/ 1909 في حي القيمرية بمدينة دمشق، من عائلة عربية مسيحية (أرثوذكسية)، مشهورة بأعمالها التجارية، في أهم أحياء العاصمة أثرياً وتجارياً ـ منذ رحلة الشتاء والصيف بين مكّة والشام. والده قيصر مغترب في كولومبيا، قبل الحرب الأولى، كان بكرُه قسطنطين، وإلى جانبه ثلاثة أولاد آخرين. تركهم أبو قسطنطين، واغترب ثانية عام 1923، حيث توفي هناك سنة .1924 وكان على الإبن البكْر أنْ يُبَكّر في كل شيء: في أن يكون الأبَ الثاني، والمسؤول الأول عن معيشته ورعاية عائلته، وإكمال علومه.

في دمشق تأسَّس الطفل ـ الفتى عربياً، سورياً، قبل أن يغدو لبنانياً، ليعاود تجديد معنى النكبة ومعنى العروبة في آن. وانبنتْ شخصيته في مناخات التسامح العربي الإسلامي ـ المسيحي، مناخات الإنسانية العربية القويمة، مما سيجعله على مسيحيّته، عربياً، ومسلماً بالمعنى القومي والثقافي. هذا، على الرغم من كونه قد أنجز دراساته الأولى في مدارس «الطائفة الأرثوذكسية» بدمشق، والتي كان من مشاهيرها الكبار: ميشيل عفلق*، أنطون سعادة*، غسّان تويني*، وسواهم.

■ فما الذي يميّز قسطنطين زريق من هؤلاء؟

■ انَّه مؤسس فكرة، لا مؤسس حزبية، كعفلق وسعادة، ولا مُنْتَمٍ إلى حزبية

سورية قومية، أو لبنانية، مثل تويني. فالأستاذ زريق خرج من الطائفة إلى القومية العربية على خط الشام بين دمشق وبيروت، وعاش مواطناً عربياً بين مواطنين متنوعي الثقافات والاعتقادات، متّحدي الإرادات ومندغمين بالتراب العربي.

في بيروت، التحق قسطنطين، طالباً، بالجامعة الأميركية لدرس الرياضيات، بادئاً، لكنه عدلَ عنها إلى دراسة «التاريخ العربي»، ونال منحة تخصصية في هذا المجال، في الولايات المتحدة الأميركية. وهكذا كان له انفتاح مُبكّر على العروبة وعلى العالم، من باب العلم، في وقت مبكّر. فنال من الجامعة الأميركية درجة بكالوريوس الآداب سنة 1928؛ ومن جامعة شيكاغو، نال الماجستير، سنة 1929؛ ونال الدكتوراه سنة 1930 من جامعة برنستون، ومن هناك عاد إلى بيروت ـ تحت الانتداب الفرنسي ـ ليتولّى كرسي التاريخ العربي، أستاذاً. وبقي في سلك التدريس والبحث الآكاديمي في بيروت حتى العام 1945. ثم اندرج في سلك الدبلوماسية العربية ـ السورية ما بين 1945 و 1947 (وزير مفوّض لسورية في واشنطن) و(عضو مناوب في مجلس الأمن).

سنة 1949، عُيّن أستاذاً للتاريخ ونائباً لرئيس الجامعة الأميركية في بيروت. وفي العام نفسه صار رئيساً للجامعة السورية، حتى العام 1952. ثم أُعيد تعيينه سنة 1952 نائباً لرئيس الجامعة الأميركية وعميداً للكليات، الى ان توّجَ مهنته الآكاديمية برئاسة الجامعة الأميركية (بالوكالة) ما بين 1954 و 1957. حمل ألقاب أستاذ ممتاز للتاريخ (1956) وأستاذ شرف (1976)، وعمل كأستاذ زائر في جامعات كولومبيا وجورجتان ويوتا ـ ما بين 1965 و 1977.

العالِم المجدِّد:

أجاد قسطنطين زريق العربية والانكليزية، وكتب بهما؛ إلى إلمام بالفرنسية واهتمام بالألمانية. هكذا كان ملء عصره العلمي، وكانت روحه تعاني عصرها وتسعى بالمعاناة وراء معانيه الدالّة. أكثر أعماله بالعربية، وكذلك تدريسه واهتمامه البحثي. شارك في المجامع العلمية، اللغوية والتاريخية العربية، في دمشق وبغداد، والولايات المتحدة، والأونيسكو. وكان على رأس جمعية أصدقاء الكتاب في لبنان (1960 ـ 1965)، و«مؤسسة الدراسات الفلسطينية» منذ العام 1963 في بيروت. ونال من أوسمة الدولة اللبنانية أرقاها: وسام المعارف (درجة أولى) ووسام الأرز الوطني، ومنحته جامعة ميتشيغان دكتوراه فخرية في الآداب.

عمل في جامعة أجنبية، وكان خطابُه الدائم العربي طالباً علمياً، مفكّراً،

ومواطناً مكافحاً على مدى هذا القرن العصيب. فماذا قدَّم للعربية؟

I. تحقيق **المأثور العربي التاريخي وترجمات، في مطلع حياته الآكاديمية.**

■ سنة 1933، نقل عن الألمانية، دراسة تيودور نولدكه بعنوان «**أمراء غسّان من آل جفنة**»، ومن المعروف أن الغساسنة هم من مسيحيي العرب الأوائل في بلاد الشام، ولربما كان الفتى قسطنطين في رحلة استطلاع أولى لأجداده الثقافيّين. (صدر عن المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1933).

■ سنة 1934، قام بتحقيق مخطوطة لليزيدي اسماعيل بك شول، بعنوان «**اليزيدية قديماً وحديثاً**»، (صدر عن المطبعة الأميركية، بيروت، 1934).

■ وأخيراً، ما بين 1936 و 1942، تحقيق الأجزاء 7 ـ 8 ـ 9 من «**تاريخ ابن الفرات**» (مع نجلا ابو عز الدين)، وصدرت عن المطبعة الأميركية (1936 ـ 1942). (را: **قسطنطين زريق**، 65 عاماً من العطاء. توزيع بيسان، بيروت، 1996).

II. **كتابة التاريخ العربي:**

■ شارك مع زميله المؤرّخ اللبناني **أسد رستم** في وضع كتاب «**قراءات في تاريخ العرب والحضارة العربية**»، وصدر عن المطبعة الأميركية، خالياً من التورخة.

■ حقّق الترجمة العربية لكتاب جورج سارطون: «**المدخل في تاريخ العلوم**»، ج 1 القاهرة 1957 ـ . 1961 كما حقّق «**تهذيب الأخلاق**. لمسكويه، ونقله إلى الإنكليزية (بيروت، الجامعة الأميركية، 1966 و 1968).

■ أمّا في مجال التأليف العربي المباشر، فكان قد جمع مقالات له ودراسات في كتاب أوّل، سنة 1939، تحت عنوان: «**الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**». **دار المكشوف**، بيروت، 1939 و 1940؛ عشية صدور كتاب ع. العلايلي*: «**دستور العرب القومي**» 1941. وهدفه جعل «الفكرة القومية» قاعدة للعمل الجماعي.

■ وفي العام 1957، جاء الكتاب الثاني المتمّم **للوعي القومي**، بعنوان: «**أي غد**»؟ دراسة لبعض **بواعث نهضتنا المرجوة**، (دار العلم للملايين، بيروت). ومما جاء فيه (ص 11): «ليس بيننا مَنْ يُنكر أننا نمرُّ اليومَ في أوقاتٍ عسيرة، ونعاني شدّةً ثقيلةَ الوطأة وأزمة خطيرة. فأينما نظرنا في نواحي حياتنا القومية والإنسانية تجبهُنا المصاعبُ والشدائد، وتعترضنا المشاكل والمنازعات. وما هذه

المخاطر السياسية والحربية التي تُحيط بنا من كل صوب، وهذه الفوضى في الأنظمة السياسية والاجتماعية والفكرية التي تجتاح العالم أجمع ـ ما هذه كلها سوى مظاهر لحقيقة لم تعد تحتاج إلى برهان: هي ان العالم بأسره ـ ونحن منه ـ يعاني أزمة مستعصية في أُسس تفكيره وتنظيمه، أزمة إن لم تعالج بحزمٍ ونفاذٍ، ذهبَتْ بالمجتمع الإنساني بكامله وأودتْ به إلى الهلاكِ والفناء». ويضيف (ص 12 وما بعدها):

«**أول واجبات المفكّر** ـ بل واجبه الأساسي ـ في أوقات الأزمات هو أن يحس بالأزمة ويحياها، فلا ينشغل عنها بالأمور الطارئة، بل يتمثّلها دوماً أمامه، ولا يكتفي بذكرها والتحدّث عنها، بل يعيش ابداً تحت وطأتها. فالأزمة لا تكون حقيقة واقعة إلاّ عندما يشعر بها ويدرك معناها وخطرها».

لا شك أنّه كان يخاطب نفسه، قبل سواها، وأنّه كان يحمّلها همَّها القومي، لغدها الأفضل. لهذا جاء عمله التأريخي السياسي راصداً لمسارات الأزمات العربية والعالمية معاً. فنشر سنة 1963، في هذا المنحى أيضاً، كتابه «**هذا العصر المتفجّر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية**، (دار العلم للملايين)؛ وختم هذه المرحلة من أعماله بكتاب «**أعظم من متنصرين**» سنة 1968، بالإنكليزية: **More than Conquerors (Beirut)**.

III. في تاريخية الحاضر المعاش، استغرق المفكر الملتزم قسطنطين زريق في تحرّي مجريات الأزمات والنكبات العربية، فوضع كتابه الأول بعنوان «**معنى النكبة**» سنة 1948، وجرى طبعه مرّتين في عام واحد (دار العلم للملايين). ومن الواضح ان موضوعه هو نكبة فلسطين ومحيطها العربي كله. وفي العام 1956، صدرت للكتاب ترجمة انكليزية.

ومن باب نقد التاريخ الحاضر، تساءل زريق عن صلتنا الراهنة بالتاريخ في كتابه القيّم: «**نحن والتاريخ مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**» الذي صدر سنة 1959 (بيروت، دار العلم للملايين)، وكانت آخر طبعاته (الرابعة سنة 1979). ومن التاريخ انعطف إلى «**معركة الحضارة**» ـ دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري» (دار العلم للملايين، 1964). وبعد 1967، ظهر له كتاب النكبة العربية الثانية، تحت عنوان «**معنى النكبة مجدداً**» الذي صدر بعد شهرين من وقوع هزيمة 5/ 6/ 67. وفي العام 1977، ختم هذه الأبحاث النكبوية بكتاب عن ريادة المستقبل العربي: «**نحن والمستقبل**». (دار العلم للملايين، ط 2، بيروت 1980).

وبعد، فأي غدٍ ينتظر العرب؟

يقول في «**أي غد**»، (صص 187 ـ 188): «بهذه الجهود المشتركة المتآلفة، تبذلها الدولة والشعب و**المثقفون** أنفسهم تتولّد الثقافةُ التي يتميز بها بل ينشأ، عنها المجتمع العربي الأفضل. ولا بدع أن **تكون الثقافة هي التي تنشىء المجتمع وأن تكون فضيلة المجتمع من فضيلة ثقافته**. وقديماً علّمنا سقراط أنَّ الفضيلة هي المعرفة والمعرفة لبّ الثقافة. أجل! إن **سبيل المجتمع العربي الأفضل هو الثقافة**: الثقافة المنبثّة في صفوف الشعب، المتجاوبة وحاجات المجتمع، القائمة على احترام الحقيقة، المتأصلة في ماضيها الإيجابي، المشاركة في الحضارة الإنسانية، المعطية لهذه الحضارة. **بهذا النّوع من الثقافة الحيَّة الفعّالة يتكوَّن المجتمع العربي الحيّ الفعّال**، المجتمع العربي القادر على البقاء، الباقي فعلاً في الإرث الإنساني المشترك ـ المجتمع العربي الأفضل»! فهل بقي لنا الأفضل، آخر القرن العشرين؟ أم أن مراهنات المثقّف العربي أطاح بها المغامر السياسي والعسكري العربي؟

عُمَرُ الزِّعنّي (1895 ـ 1961)
ڤولتير عربي بلسانٍ شعبيّ

□ المُبَرْقَع:

ليس كلُّ مَن ادّعى اتصالاً بالشعب، وانتساباً إلى الشعبيّ، كان له ما أرادَ في الاتجاهين؛ ومع ذلك، الشّاعر الشعبي، الانتقادي، موليير الشرق او ڤولتير العربي، كان له ذلك على مدى نصف قرنٍ في بيروت، من تأليف شعري ـ موسيقي، وغناءٍ شعبيّ مباشر. إنَّه «ابن الشعب» أو «إبن البلد، الأعزّ من الولد»: عمر الزّعني، الموصوف بأنّه «فيلسوف الشّعْب ومرشده». (عمر الزعني، موليير الشرق، بيروت 1980، ص 27).

وُلِدَ عُمرُ وعلى وجهه «بُرْقُع»، يرمز إلى «الحجة والقوّة والذكاء» ويبشّر حامله بمستقبل رفيع من العزّة والمجد. وُلِدَ في بيروت ربيع العام 1895، وفي سنة 1900 دخل إلى المدرسة العباسية، بتوجيه من والده الشيخ محمّد، صديق الشيخ أحمد عبّاس الأزهري (المنسوبة المدرسة إليه). وفي العام 1906، التحق بفرقة المدرسة الموسيقية (المزّيكة: La Musique)، وظلَّ فيها حتى تخرجه سنة 1913؛ وعمل مدرِّساً في مدرسته حتى العام 1914، بداية الحرب الأولى. عندئذ سافر عمر محمد الزعني من بيروت إلى حمص ملتحقاً بالمدرسة الحربية، التي تخرّج منها بعد 6 أشهر برتبة ضابط إداري. وبعد انتفاضة 1916 واعدام الشهداء (6 أيار/ مايو)، جرى إبعاد عُمر الزعني إلى فلسطين. ولم يعدْ إلى بيروت إلاَّ مع نهاية العهد العثماني سنة 1918. أمّا هذا المُبَرْقَعُ فقد وُلِدَ شاعراً من كعب «الشّعب»، يحرِّك دستّهُ بلا تردّد ولا تخوّف، وراح ينتقد ما دار من «معارك لفظيّة»

في مصر بين أنصار الحجاب وأنصار السفور:

الدّنيا قايمة والشعب غافلْ   راحت بلادكُمْ ما حدّ سائلْ
«شوفوا البلايا، شوفوا الرزايا   والشّعب قايم على الملاية»

(عمر الزّعني، م.ن. ص 42).

ومن فلسطين حيث عمل مدرّساً، عاد إلى بيروت، مديراً على رأس الكلية الإسلامية سنة 1919، ومدرِّساً للموسيقى في مدرسة ماري كسّاب. ثم توظّف «كاتب ضابط» في المحكمة البدائيّة، وبدأ دراسة آكاديمية في اليسوعية (بيروت، 1920 ـ 1921)... ولكنَّ رحلته الحقيقية، بدأت مع قصيدة «الحجاب» واستمرت حتى العام 1961، عبر ألف قصيدة وقصيدة، من الطراز الانتقادي الڤولتيري، ولكنْ بلسان الشعب، الكلام اليومي، الواضح والجارح معاً.

عُمَر ومرمورة:

عُمَر أحبَّ مرمورة/ ماري/ نهرا، لكن الزواج كان ممنوعاً، ما دام «المدني» لم يَحْضُرْ حتى اليوم. فعاش حبّهما، ولم يجمعهما سقفٌ واحد. هو غنّى لها: «روح بسبيلك وتسهّل». وهي، لم تسكتْ له:

«من بعد ما قطفت الزّهرة   حوّلت مجرى حبّك عنّي
«يا ما ربّيت بقلبي الحسرة   يا ما دلالك لوّعني»

(م.ن. ص 69)

(راجع أيضاً: فاروق الجمّال، **حكاية شعب**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983).

قد يسهلُ تجاهل عمر الزّعني، ولكن باستذكاره يصعب توصيفه وتعريفه. فهو حقاً مُبَرقع فنّي: شاعر شعبي، زجّال، مونولوجيست، مغنّي مسرحي، هزلي ـ جدّي انتقادي، كل ذلك في شخص واحد. فمَن هو؟ أول مَن أدخل الموسيقى الأجنبية إلى التّخت الشرقي، وضحك في غناءٍ باكٍ: «ويسكي/ لاكي/ واضحكي»، هكذا رأى المرأة، ومن ورائها رأى دنياها: «جيبو تَتَر. جيبو نَوَرْ. جيبو مجوس. بسْ جيبو فُلوسْ!».

وبلا مواربة، لم يكن عُمَر يقوى على الطرب بلا جنس لطيف ولو «فستان بلا، امرأة»! ولكنّه لم يضيّع بوصلة الوطن، وما حلَّ بالعروبة بعدما سقطت تركيا:

لمّا ضعفت تركيّا   عملولها عمليّه

قـطّـعـوهـا بـالـسـكـيـن
واحـد سـكّـنْ فـلـسطـيـن
وأرض الـنـفـط والـبـنـزيـن وواحـدْ فـي بـلادنـا تَـربَّـعْ

ماذا في جعبة ڤولتير؟

ملأ صندوقة الشعر الشّعبي بصور الواقع المرير، وجعل صندوقَ الفرجة في متناول الشعب، بلهجة عربية، لبنانية ـ مصرية، فقال:

شـوفْ مـلـوك بـنـي عـثـمـانْ كـانـوا مـلـوك عـلـى الـزَّمـانْ
ونـامـوا عـامـخـدّة أمـان عـلّـوا نـاسْ. وطُّـوا نـاسْ
وطَـرَفْـهُـمْ عـمـرُه مـا انـداسْ كـانـوا مـلـوك وصـاروا نـاسْ

يا حفيظ ويا أمينْ

والـدُّنـيـا صـنـدوق فـرجـة لا تـغـرَّكْ مـنـهـا الـبـهـجـة
مـن يـوم مـا خـلـقـت عـوجـة لا تـبـكـي عـلـيـهـا ولا تـنـوح
مـا بـتـحـرز، مـا فـيـهـا روحْ تـفـرَّجْ فـي عـيـنـيـك، وروحْ

(م.ن. صص 132 ـ 133)

العصر العشرون

مـن زمـان كـنـا عـايـشـيـن وكـل واحـد عـارف حـدّو
وراضـي فـيـه وواقـف عـنـده
أمّـا الـيـوم بـعـصـر الـعـشـريـن
كـل الـعـالـم صـاروا كـبـار: مـصـيـبـة كـبـيـرة وهـمّ كـبـيـر

□

الـشّـرَف أعـطـاك عـمـره والـحـيـا انـتـهـى أمـره
والـوفـا أخـتـفـى أثـره أمّـا الـدّيـن بـاقـي قـشـره

آه هي أكلة والوداع
تعا ودِّع. تعا ودِّع

(م.ن. ص 150)

(را: خليل أحمد خليل: **الشعر الشعبي اللبناني**، بيروت، دار الطليعة، 1975).

المكرسي

مـا حـدا بـيـعـمـل إحـسـان   غـيـر لـلـجـاه ولـلإعـلان
وإنْ قـدّم خـدمـة خـفـيـفـه   يـكـون طـمـعـان بـنـيـشـان
يـا مـوعـود بـوظـيـفـة...
مـا حـدا اهـتـمّ بـمـشـروع   إلاَّ وقـال: يـا ربّ نـفـسـي
وكـل غـايـتـه مـن الـمـوضـوع   إنَّـه يـوصـل لـلـكـرسـي
قـطـيـعـة تـقـطـع هـالـكـرسـي
... والـمـصـيـبـة كـبـار وصـغـار   واقـعـيـن بـحـبّ الـكـرسـي



الـكـرسـي مـعـشـوق فَـتَّـان   بـيـشـيّـبْ عـقـل الإنـسـانْ
بـيـفـرّق بـيـن الإخـوانْ   بـيـوطّـي مـيـن كـان لـه شـانْ
وبـيـعـلِّـي قـذْر الـهـفـيـانْ   بـيـزغـزغ الـنـيّـة والـوجـدانْ
وأهـل الـدّيـن والإيـمـان   بـيـفـسـدهـم حـبّ الـكـرسـي

قطيعة تقطع هالكرسي

(م.ن. صص 175 ـ 177)

أنكلو ـ أميركان:

هـيـئـة الأُمـم   مـجـمـوعـة لـمـم
كـان ولـم يـزل   وجـودهـا عَـدَم
دولـتـيـن حـاكـمـيـن   رقـاب الـعـالـمـيـن
والـبـاقـي قـاعـديـن   صـورة ومـش فـاهـمـيـن
لـكـنْ مـجـبـوريـنْ   يـقـولـو لـهـم آمـيـنْ
وراهـم مـاشـيـيـن   أتـبـاع وخَـدَمْ
مـا فـي بـالـمـيـدان
إلاَّ الأسَـدانْ
أنـكـلـو ـ أمـيـركـان   حـاكـمـيـن الأكـوان
عـلـى مـدى الأزمـان   مـاسـكـين الـمـيـزان
أسـيـاد ورعـيـان   مـاسـكـين الـمـيـزان

(1946، ص 195 ـ 196)

فهل تغيّر شيء من واقع الأمم بعد 52 عاماً؟

«مـا فـي غـيـر بَـلـفـاتْ دورات ولـقّـات
وحـكـي ومـبـاحـثـات وتـقـديـم بـيـانـات
كـلـه سـخـافـات... وسـمـوم فـي الـدسـم»

مستر لبنان

أما زمان. آخر زمان.
طَفَر. إفلاس. جوع
وفوق هيدا. وهيدا كمانْ
طلع ونَبّزْ مستر لبنان!

ألف حساب

عـلـى ايـام الانـتـداب عـهـد الـظـلـم والإرهـابْ
مـا كـنـت خـاف ولا هـاب لا حـكـومـة ولا نـوّابْ
أمّـا الـيـوم ألـف حـسـاب صـرت أحـسـب لـلأذنـاب



بـسـكـت بـيـقـولـوا: قـابـض بـحـكـي، بـيـقـولـوا: مـعـارضْ
لا مـريـض ولا مـتـمـارضْ قـاعـدْ فـي بـيـتـي ورابـضْ
والـمـال بـأيـدي فـايـض وعـايـش من عـلـمـي وفـنّـي

(بيروت، 1961، م.ن/ ص 230 ـ 231)

فهل تتحمّل المسارح الثقافية العربية شاعراً ڤولتيرياً شعبيّاً، آخر من طراز هذا الكبير، عمر الزّعني؟

فؤاد حسن زكريّا:
التفلسف العربي العلمي

الرجل ومناشطه:

■ انطلق فؤاد حسن زكريا، سنة 1927، من مدينة بور سعيد (مصر، كانون الأول/ ديسمبر). كان ذلك على ضفة أخرى للفلسفة العربية، مقابل الفلسفة اليونانية خصوصاً، والأوروبية عموماً، بمنزلة انذار بمولدٍ متفلسف عربي، ثم فيلسوف مفكّر ومبتكر. وكان مسارُه التعلّمي، آنذاك، يقتضي تهذيباً فلسفياً، متناسباً مع مقتضيات النهضة الثقافية العربية الثانية ما بين الحربين، ثم ما بعدهما.

درس الفلسفة، أُم العلوم والشرائع، بالمعنى الشّرْقي العربي، في جامعة القاهرة ـ كليّة الآداب، فنال شهادة **الإجازة سنة 1949؛ ونال درجة الماجستير** (دبلوم الدراسات العليا) سنة 1952، ودرجة **الدكتوراه** سنة 1956 من جامعة عين شمس.

ومن درس الفلسفة، انتقل إلى تدريسها، أستاذاً، فرئيساً لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس ما بين 1957 و1974. ومن القاهرة إنتقل إلى جامعة الكويت حيث عمل استاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية الآداب.

مارس **الصحافة الفكرية**، إلى جانب التدريس، فكان له باعٌ طويلة في التأليف والتعريب الفلسفي.

ففي مصر، رأسَ تحرير مجلة «**الفكر المعاصر**»، ومجلة «**تراث الإنسانية**».

وفي الكويت، شارك في هيئة تحرير سلسلة «**عالم المعرفة**»، وسواها من المجلاّت والدوريات، فوضع كثيراً من المقالات والدراسات ونشرها في مجلات وصحف أكاديمية أو ثقافيّة عامة.

إلى ذلك، شارك فؤاد زكريّا في عدّة مؤتمرات عقدتها منظمة اليونسكو، حتى إنّه عمل مستشاراً لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانيّة في لجنة اليونسكو الوطنية (القاهرة).

■ ركّز نشاطَه على التفلسف الغربي العلمي، فكان له ثلاثة مناشط أساسية:

I ـ منشط التأليف:

☐ سبينوزا ونظرية المعرفة،

☐ الإنسان والحضارة،

☐ التعبير الموسيقي،

☐ مشكلات الفكر والثقافة،

☐ دراسة لجمهورية أفلاطون،

☐ خطاب إلى العقل العربي،

☐ **التفكير العلمي** (عالم المعرفة، رقم 3، ط 3، 1988).

☐ **آفاق الفلسفة** (دار التنوير/ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1988).

☐ نظرية المعرفة والموقف الطبيعي (مكتبة النهضة، القاهرة، ط 2، سنة 1977).

II ـ منشط التعريب:

ـ **العقل والثورة**، لهربرت ماركيوز ـ (Herbert Marcuse).

ـ **حكمة الغرب**، لبرتراند رسل (مجلّدان)، (**عالم المعرفة**، 62 و 72).

ـ **الفنّ والمجتمع عبر التاريخ**، لهاوزر (مجلّدان).

III ـ منشط التدقيق (أو المراجعة):

من أبرز الأعمال المعرَّبة التي دقّقها وراجعها على أصولها، نذكر «**تراث الإسلام**» في ثلاثة أجزاء (سلسلة **عالم المعرفة**، 8، 11 و 12)؛ من تعريب د.

زهير السمهوري ود. حسين مؤنس. كما راجع كتاب **الغرب والعالم** (جزءان)؛ (**عالم المعرفة**، 90 و97).

□ التفكير العلمي:

سنة 1977، وضع الدكتور فؤاد زكريا مقدمة كتابه «التفكير العلمي» الذي سيصدر بعد 11 عاماً في سلسلة عالم المعرفة، ونبّه في طبعته الثالثة (ص 10) إلى «أن أية محاولة لاعتراض التفكير العلمي، في عصرنا الحاضر، إنّما هي معركة خاسرة. فلم يعد للسؤال: «**هل نتبع طريق العلم أم لا؟**»، مجالٌ في هذا العصر؛ بل ان الدول التي تحتلّ اليوم موقع الصدارة بين بلاد العالم حسمت هذا السؤال منذ أربعة قرون على الأقل...»، ويضيفُ فؤاد زكريا موضحاً ان انتصار العلم والتفكير العلمي كلّف الإنسانية كثيراً من الفلاسفة والعلماء الشهداء، ومن التضحيات، إلى ان «اكتسح أمامه كل عناصر المقاومة» و«أصبحت القوى المعادية له، والتي كانت في وقت من الأوقات تمسك بزمام السلطة في جميع الميادين، هي التي تبحث لنفسها عن مكانٍ في عالم يسوده العلم». (م.ن. ص 11). فهل هذا يصح أيضاً على العالم العربي، وعلى قارّات بكاملها ما زالت خارج منطق العلم واكتشافاته؟ هنا مراهنات لفؤاد زكريا والقائلين بعلم الآفاق، على سيادة العلم كل العالم: «أصبحت سيادة العلم مسألة وقت فحسب»! الوقت في الفلسفة او الزمان، هو التاريخ أيضاً، ولا يخفى علينا في نهاية هذا القرن العشرين، مدى التباعد الفلسفي والعلمي بين الأفراد في المجتمع الواحد، وبين الجماعات على المستوى العالمي. صحيح أنَّ من حقّ الفيلسوف/ العالم ان ينشد عولمةً ثقافية، فلسفية او علمية، كما كان شأن الطوباويين السابقين، منذ أساطير الأولين حتى أحلام الشعراء المبدعين. ولكن، هل صحيح ان العثرات والعقبات أُزيلت عالمياً من طريق التساؤل الفلسفي والتفكير العلمي، ولم يعد في وسع أية قوة ان تقف في وجه هذه الطريقة القاطعة في اكتساب المعارف الجديدة؟ (**التفكير العلمي**، ص 11).

تقوم دعوى فؤاد زكريّا الفلسفية على مطارحة او مصادرة إفتراضية فيها الكثير من الاعتقاد والقليل من اليقين الباعث على التأكّد من براهين الحقائق في التجارب. يسوّغ دعواه بقوله، (م.ن):

«ذلك لأنَّ العلمَ ليس قوَّة معادية لأي شيء، ولا منافسة لأي شيء؛ والعالِمُ شخصٌ لا يهدّد أحداً، ولا يسعى إلى السيطرة على أحد. وكلُّ المعارك التي

حورب فيها العلمُ والعلماءُ كانت معاركَ أساءَ فيها الآخرون فهمَ العلم، ولم يكن العلمُ ولا أصحابه المسؤولين عنها».

وبعد، ما هو التفكير العلمي بنظره؟

■ جوهرياً، هو منهج أو أسلوب منظّم لرؤية الأشياء وفهم العالم، وهو في القرون الأخيرة المحرِّك الوحيد للتقدّم الحضاري لاسيما على الصعيد التقني والإعلامي والاقتصادي، الخ.

■ عصْرياً، التفكير العلمي أو المعرفة العلمية (الصادرة عن المعرفة الفلسفية القديمة) هو من ضرورات الثقافة والحضارة لدى كل شعب يأمل في أن يحافظ على مكانته العالمية.

■ أمّا التفكير العلمي بذاته، فليس هو «حشد المعلومات العلمية أو معرفة طرائق البحث في ميدان معيّن من ميادين العلم، **وإنّما هو طريقة في النظر إلى الأمور تعتمد** أساساً على **العقل والبرهان المقنع** ـ بالتجربة ـ او بالدليل.

■ ليس التفكير العلمي وقفاً على حملة الشهادات العليا (فهناك علماء وصلوا إلى كرسي الأستاذية في الجامعة، ولم يتخلّوا عن اعتقادهم بالخوارق والكرامات) فيما نجد تجّاراً، غير علماء، يمارسون الاقتصاد التجاري بتفكير أو بمنطق علمي سديد.

■ وعليه يحذّر فؤاد زكريا العالم العربي، في الربع الأخير من القرن العشرين، من الذهاب إلى القرن المقبل، غير مزوّد بنظرة علمية في تفكيره وفي أسلوبه وتخطيطه.

□ آفاق الفلسفة

■ سنة 1985، أقدم الدكتور فؤاد زكريا على تجميع عدّة مقالات ودراسات وأبحاث فلسفيّة في كتاب جامع، تحت عنوان **آفاق الفلسفة** (بيروت، ط أولى 1988):

I. **الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية**، (فلسفة اجتماعية).

II. **أضواء على الفلسفة الحديثة** (بيكن، ديكارت، ليبنتز، شوبنهور، آلبرت لانجه، كارل بيرسن).

III. **الجذور الفلسفية البنيانيّة** (أو البنيوية: كلود ليڤي ـ ستروس، ميشال فوكو، الماركسيون).

IV. العلم والقيم (الحرية الشخصيّة/ الحقيقة الفنيّة/ الخلق الفني).

□ العرب وشجرة الفلسفة:

اللافت في «آفاق الفلسفة» ان فؤد زكريا لم يلتفت فيه إلى معاصريه العرب ولا إلى سابقيه، وكأنَّ الحداثة الفلسفية، عنده، تبدأ غرْباً مع رينه ديكارت، قافزةً من فوق إبن رشد، مثلاً.

فما هو سرّ هذه الشجرة الفلسفية، التي استبعدَ هيغل (محاضرات في تاريخ الفلسفة)، العرب، عن جذورها وأفنانها؟

لقد شبّه ديكارت الفلسفة بشجرة ذات جذور وجذوع وأغصان وثمرات، لكنّه وهو الرياضي العالم، نسي جذرَها الرياضي، فقارن الميتافيزيقيا بالعلم، بعدما كان إبن رشد الأول في الكلام على الميتافيزيقيا كمقولة فلسفية جديدة، خلافاً لما ورد عند أرسطو ميتا ـ فيزيقيا (ما بعد الطبيعة). ويخلص زكريا (**آفاق الفلسفة**، ص 164) إلى «ان الاتجاه الفكري العام لديكارت يتحدّد على أساس الموقف الذي نتّخذه من هذا التشبيه...»، مضيفاً (ص 165): «ويبدو لي ان عصر ديكارت ذاته وموقعه التاريخي ودوره كفيلسوف تحمّس للمعرفة العلمية، كل هذه العوامل تعمل على الاحتفاظ بالاشكال في حالة تناقضٍ حيّ، وتدعونا إلى الامتناع عن إتخاذ موقف نهائي بين طرفيه المتعارضين، فديكارت أراد ان يحتفظ للفلسفة بشيء مميّز في عصر بدأ العلم فيه يصبح هو الوسيلة الرئيسية لتحصيل معرفة عن العالم».

تَوْفِيقُ زِيَّاد (1930 ـ 1998)
سياسةُ الشّعر والجماهير

■ وُلِد توفيق زيّاد سنة 1930 في الناصرة، حيث تلقّى علومه الثانوية. هو شاعر، أديب فلسطيني/ عربي، باشرَ السياسة في الأرض المحتلة، كعضو ناشط في اللجنة المركزية لراكاح (الحزب الشيوعي الإسرائيلي)؛ فكان نائباً عنه في الكنيست، وعلى رأس بلدية الناصرة. برز في العمل، مع رفاقه، على تنظيم (معارضة عرب الأرض المحتلة) للسياسة الصهيونية. قارع السياسة الصهيونية بالسياسة الماركسية، واستعمل كل أسلحته المتواضعة، الخطابة، الأدب، الشعر، والتنظيم السرِّي... قضى في حادث سير سنة 1998. زميله عز الدين المناصرة ـ في الشعر (يا عنب الخليل، مثلاً) وفي الجغرافية ـ يخالفه في السياسة، لذا قرأ ديوانه (دار العودة، ب.ت) في مقدمة، بعين سياسية واحدة. فهل هذه قراءة صالحة لنقد الشعر؟ وأصلاً هل تصلح العين السياسية لكتابة الشعر؟ في تجربة توفيق زيّاد ما يرشدنا إلى **تقارب سياسة الشعر والجماهير**. يقول المناصرة (ديوان، مقدمة ي ـ ك):

«إنَّ التصاق توفيق زيّاد بالجماهير يجعله خادماً لها، يقدّم لها ما تطلبه، لا ما يريده الشاعر لجماهيره. وعندما يقدّم الشاعر ما تطلبه الجماهير وليس ما يريده هو للجماهير، فإنَّ الشعر يصبح خادماً للشاعر، وليس خادماً للجماهير، لأنَّه يجري مع الأحداث ولا يساهم فيها، بل يصفها وصفاً خارجياً يساعد على الكسل العقلي، رغم قوته الظاهرية». لا يخلو هذا التوصيف من حقيقة، ولكن تفوته حقائق أخرى، منها ان توفيق زيّاد بدأ حياته السياسية والشعرية معاً منذ الخمسينات، بعد نكبة 1948، وان الجمهور المفترض هنا، لم يكن سوى «بقيّة

أرض وشعب» يسعى زيّاد لتعبئتها بكل قواه (القليلة)، كما سترى من شعره. مقابل شعارات المرحلة (عروبيون، قوميون، ثأر)؛ من داخل بقية فلسطين المحتلة، رفع توفيق زياد شعاره (شيوعيون) ظنّاً منه ان في العالمية الشيوعية ما يشبه الدواء للداء المستوطن هنا، (الصهيونية العالمية) في سياق (الأمبريالية العالمية). أسّس ورفاقه الشعراء ـ السياسيّون **«مدرسة الواقعية الاشتراكية»** (را: **تاجي علّوش***، وقارن **بأدونيس*** مثلاً، في الغنائية الواقعية، قبل هبوطه في محيط اللفظيّة الفلسفيّة).

I. **شيوعيّون** (1970، دار العودة، بيروت):

قالوا: شيوعيّون! قلتُ: أُجِلُّهُم
حُمْراً بعزمهم الشّعوب تُحرَّرُ
قالوا: وهم عملاءُ! قلتُ تأمركَتْ
لُسُنٌ، وأضحَتْ للدولارِ تؤجَّرُ
... قالوا: مبادؤنا نتاجُ صميمنا،
فضحكتُ: هذي كذبةٌ لا تعبرُ
ما كل داعٍ للعروبةِ صادِقٌ
أو كلُّ برَّاقِ النّيوبِ... غضنفَرُ
... يا واهنَ القدمينِ دربكَ هَيِّنٌ
أمّا أنا، دربي أشقُّ وأعسَرُ

(شيوعيون، 1959، ص 7 ـ 8).

■ من سجن الدامون، كتب في تموز، 1958، قصيدة **(14 تموز)** عن الثورة الفرنسية:

أنا علّقتُ هذا الرأس/ كي يذكرُ مَنْ ينسى
أنا علّقته، والثائر يحيا في دمي عرْسا
أنا علّقته اليومَ، فقد علّقني أمسا

(شيوعيّون، ص 46).

■ فهد (يوسف سلمان، القائد الشيوعي العراقي، الذي أعدمه الحكم الملكي سنة 1949): **(14 تموز)** العربية

هــذا زمــانٌ! كــل مــلــكٍ رأســه   كــرة تــنــقــل بــيــن أقــدام «الــعــبــيــد»

كانت سجاجيدُ الملوك جباهَنا   وعيوننا الحمراء حبّات العقود
فإذا جباههم السّمانُ نعالُنا   ودماؤهم حنّاءُ في لُبَدِ الأسود
... يا فهد، يا عبقاً يضوعُ على الرّبى   وعلى الشوارع والمناجم والنجود...
بغداد أضحتْ غادةً عربيّةً   سَفَرَتْ تصبُّ السّحْرَ في سمع الوجود
... يا أيها الغافي وكأسكَ حيّةٌ   سنظلُّ نسكبها، ونترع من جديد

(شيوعيون، 79 ـ 82)

II. **أشدُّ على أيديكم**، مجموعتهُ الشعرية الثانية، في ديوانه (1966):

أحبُّ لو استطعت بلحظةٍ/ أنْ أقلبَ الدُّنيا لكم رأساً على عَقَبِ
ولكنْ للأمور... طبيعة/ أقوى من الرغباتِ والغَضَبِ
نفادُ الصبر يأكلكم/ فهل أدّى إلى أرَبِ؟
صموداً أيُّها الناس الذين أحبّهم، صَبْراً على النُّوَبِ
ضعوا بين العيونِ الشّمْس، والفولاذَ في العَصَبِ
سواعدكم تحقّق أجمل الأحلام/ تصنع أعجبَ العجبِ

(ديوان، صص 100 ـ 101)

ألقوا القيودَ على القيودِ/ فالقيدُ أوهى من زنودي
لي من هوى شعبي، ومن حب الكفاح، ومن صمودي
عَزْمٌ تسعّرَ في دمي/ ناراً على الحَطَبِ الشّديدِ!

(م.ن. ص 102 ـ 103)

وبين سجون الاحتلال الكبرى (إسرائيل نفسها) والصغرى (سجن الدامون، سجن الرملة)، هل بقي لتوفيق زيّاد خيارٌ آخر غير المقاومة بجسده وفكره وشعره حتى آخر دمه؟

أُناديكم، أشدُّ على أياديكم/ أبوسُ الأرضَ تحتَ نعالِكم/ وأقولُ: أفديكم
وأهديكم ضِيا عَيْني/ ودفءَ القلبِ أعطيكم
فمأساتي التي أحيا/ نصيبي من مآسيكم.
أُناديكم، أشدُّ على أياديكم/
أنا ما هنتُ في وطني/ ولا صَغّرتُ أكتافي
وقفتُ بوجه ظلاّمي/ يتيماً، عارياً، حافي

حملتُ دمي على كفّي/ وما نكسّتُ أعلامي
وصُنْتُ العشبَ فوق قبورِ أسلافي/ أُناديكم، أشدُّ على أياديكم

(م.ن. صص 122 ـ 124)

■ ناظم حكمت:

يا نسرَ الفرحةِ، يا مارد/ إنّي أتطلعُ في عينيك
فأرى في تركيا الأحزان/ تركيا «الديمقراطية» والعدل المذبوح
شعباً يتلمّظ كالبركان/ فأزغرد منتشياً وأصيح
من أعماقي، من جرحي المفتوح،
وأُغنّي للزورق، للبحر الأسود، للمرجان
«تحيا تركيا ناظمْ/ تسقط تركيّا عدنانْ»

(م.ن. ص 153)

■ أُمّاه!

كيفَ الحال إنَّ القلبَ يستنبي
وكيف حال الخيمةِ السوداءِ والصحبِ
بالله! هل ذبتم كما ذبنا إلى القُرْبِ؟
أخبارُنا؟ كثيرةٌ تُثقل لي صدري:
أبو صلاح عميَتْ عيناهُ من قَهْرِ
وأم فخري، ذهبتْ حزناً على فخري
والقريّة السمراءُ قد شابت من الصبْرِ
والعينُ شحَّ الماءُ فيها، فهي لا تجري
وأرضُنا يسلبها الظلاَّمُ للغيرِ... لكننا نصمدُ، كالفولاذِ، للدهر.

(م.ن. صص 168 ـ 169)

■ ضرائب:

ومن أين، من أين تأتي النقود/ وقد أصبحت أمنياتٍ جميلة
وأحلامَ شعبٍ يقاسي العذاب/ ويبلو حديدَ القيود الثقيلة
لوى فكّهُ الجوعُ ليّاً/ ونارُ البطالةِ تكويه كيّاً

. . . وباعَ من الفقرِ بيتاً بناهُ/ بكدٍ وكدحٍ/ وباع السراجَ وباع الفتيله.

(ديوان، صص 178 ـ 179)

■ هنا باقون:

كأنّنا عشرونَ مستحيل/ في اللّدِ والرملةِ والجليل

هنا، على صدوركم، باقونَ كالجدار

وفي حلوقكم كقطعة الزجاج، كالصّبار

وفي عيونكم زوبعةٌ من نارْ.

هنا، على صدوركم، باقون كالجدار

ننظّفُ الصحون في الحانات/ ونملأ الكؤوس للسادات

ونمسح البلاط في المطابخ السوداء

حتى نسلَّ لقمة الصغار/ من بين أنيابكم الزّرقاء

هنا على صدوركم، باقونَ، كالجدار

نجوع/ نعرى/ نتحدّى/ ننشدُ الأشعار

ونملأ الشوارع الغضابَ بالمظاهراتْ

ونملأ السجونَ كبرياء

ونصنع الأطفالَ، جيلاً ثائراً، وراءَ جيل. . .

. . . فلتشربوا البحرا!

نحرسُ ظلَّ التين والزيتون/ ونزرعُ الأفكار كالخمير

برودةُ الجليد في أعصابنا/ وفي قلوبنا جهنَّمٌ حمرا

إذا عطشنا نعصرُ الصّخْرا

ونأكل الترابَ إن جعنا، ولا نرحلْ

بالدم الزكيّ لا نبخلُ، لا نبخلُ، لا نبخلْ

هنا لنا ماضٍ وحاضرٌ ومُستقبل

. . . يا جذرَنا الحيَّ تشبَّثْ واضربي في القاعِ يا أصول

أفضلُ أن يراجعَ المضطهدُ الحساب

من قبل أنْ ينفتلَ الدولاب.

«لكل فعلٍ، إقراؤا ما جاءَ في الكتاب!»

(م.ن. صص 197 ـ 201، أيلول 1965).

III. ادفنوا أمواتكم وانهضوا (1967: ما قبلها وما بعدها):

أيّ شيءٍ يقتلُ الإصرارَ في شعبٍ مكافح؟
أيّ حربٍ قدرتْ، يوماً، على سرقةِ أوطانِ الشعوب؟
وطني ـ مهما نسوا ـ مرَّ عليه ألفُ فاتحْ
ثم ذابوا مثلما الثلجّ يذوب!

(م.ن. صص 225 ـ 226)

سأحفرُ رقمَ كل قسيمةٍ من أرضنا سُلِبَتْ
وموقع قريتي وحدودَها، وبيوت أهليها التي نُسِفَتْ
وأشجاري التي اقتلعت/ وكلَّ زُهيرةٍ بَرِّيةٍ سُحِقَتْ
وأسماء الذين تفنّنوا في لوك أعصابي واتعاسي
وأسماء السجون ونوع كل كلبشةٍ شدّتْ على كفي
ودوسيهات حرّاسي، وكل شتيمةٍ صبَّتْ على رأسي...

(م.ن. صص 289 ـ 290)

IV. أغنياتُ الثّورةِ والغَضَب: الصوت والرائحة والشكل (م.ن. صص 408 ـ 409):

يا جذر جذري! إنّني سأعودُ حتماً فانتظرني. انتظرني في شقوق الصخر، والأشواك، في نواة الزيتون، في لون الفراش، وفي الصدى والظلّ، في طين الشتاء وفي غبار الصيف، في خطو الغزال وفي قوادم كل طائر... شوق العواصف في خطاي وفي شراييني... نداءُ الأرض قاهرٌ، أنا راجع فاحفظن لي صوتي ورائحتي وشكلي، يا أزاهر.

V. تهليلة الموت والشهادة (قصيدة مقطوعة الرأس عن شعب بسبعة أرواح):

يا حاديَ العِيْسِ سلفْني ولو دمعة ... جَفَّتْ دموعي على إخوانيَ السبعه
ودّعتهم يوم نكبتنا، فلم أرهم ... حتى نعيهم في ليلةِ الجُمعه
... يا حاديَ العيس سلّمْ لي على القدس ... وقُلْ لها: لو نسيتكِ قطعتُ رأسي!

(ديوان، صص 503 ـ 506)

■ يا عوض النابلسي، في هذه اللحظة أنتَ تموتُ خلف المتراسِ

إنِّي حتى أبصر روحكَ كيفَ تسيلُ/ مع آخر مقطع/ من تلك الأغنية المكتوبة بالفحم على جدران السجن بعكا/ في ليلة إعدام:

«ظـنّـيـت إلـنـا مـلـوك تـمـشـي وراهـا رجـال
تـخـسـى الـمـلـوك إنْ كـانـوا هـيـك أنـذال
إحـنا اللي نحمي الوطن ونـضـمّـد جـراحـوا...»

(م.ن. صص 530 ـ 532)

■ هل يعرف بعضُ الزعماء: أنَّ على القائد ان يحمل رأساً في أعلى كتفيه لا بطيخةَ فوضى؟ (أيلول 1970)، (م.ن. ص 557).



يقف ديوانُه عند السبعينات، ويقفُ هو عند التسعينات، وتبقى بيننا وبينه عشرون عاماً من الشعر والسياسة والجماهير، التي أحبّ، بكل ألوانها وألسنتها وأراضيها. توفيق زيّاد أوضح شعراء الالتزام السياسي العربي في عصرنا. فمتى سينهض النقد العلمي إلى موضوعات شعره وقضاياه؟

ميّ زيادة (1886 ـ 1941): تحوّلاتُ الأدب اليوميّ

إلهة الخصب والأمومة:

■ هي ماري الياس زيادة، من كسروان (لبنان)، المولودة في الناصرة (فلسطين) سنة 1886، حيث درست ابتدائياً، ثم تابعت في مدرسة عينطورة الكسروانية، وارتحلت إلى مصر مع ذويها. والدُها لبناني/ والدتها فلسطينية. سنة 1908، استقر والدُها في القاهرة حيث عمل محرّراً في مجلة «**المحروسة**». بدأت الآنسة ماري/ ميّ شاعرةً بالفرنسية؛ وعلى غرار «بودلير» في «أزهار الشر»، وَسَمَتْ مجموعتها بعنوان «أزهار الحلم»، وباسم مستعار (إيزيس كوبيا)[1]. انفتحت على أجواء النهضة الثقافية والسياسية في القاهرة، فتأثّرت **بأحمد لطفي السيّد***، وأخذت تكتبُ بالعربيّة. أنشأت صالون الأدب، وراسلت جبران* سنة 1912 (حبّ بالمراسلة فقط)؛ زارت ايطاليا وفرنسا، وانطفأت سنة 1941 في القاهرة، عن 18 مؤلّفاً. أمّا الدراسات والمقالات والكتب التي تناولتها فقد فاقت المئة وسبعين عنواناً (را: جوزيف زيدان، **مصادر الأدب النسائي**، المؤسسة العربية، بيروت 1999، ص 307).

■ قامت السّيّدة سلمى الحفّار الكزبري بجمع أعمالها وتحقيقها، ونشرها في مجلدين بعنوان: **ميّ زيادة: المؤلفات الكاملة** (نوفل، بيروت، 1982): «وما **ميّ زيادة** سوى علمٍ من أعلام أدبنا **الجديد**، ورائدة من روّاد النهضة العربية

(1) Isis - Copia.

الحديثة، أسمعتْ صوتها المُطالب بالعلم والتقدّم والتحرّر، يوم كانت المرأة تعيش في بلادنا وراء الأسوار، وتسير متحجّبةً، لا تجرؤ على مطالبة بحق، أو توقيع مقالة أو قصيدة من انتاجها. لقد سبق ميّ روّاد عظماء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر [...] لقد تشبعت روحها وأفكارُها في القاهرة برسالة روّاد النهضة فأحسّت بأنَّها مدعوة للعمل، وهذا ما حدا بها إلى تغيير اسمها الأصلي (ماري زيادة) وانتحال اسم (ميّ) العربي الجميل، المكوَّن من طرفَيْ اسمها الأول سنة 1912، عندما كانت في السادسة والعشرين من العمر» (**المؤلفات الكاملة**، ج 1، صص 9 ـ 11).

■ تنطوي مؤلفاتها الكاملة على: باحثة البادية، وردة اليازجي، عائشة تيمور، بين الجزر والمدّ، المساواة، غاية الحياة، الحبّ في العذاب؛ كلمات وإشارات (جزءان) ظلمات وأشعة، الصحائف، سوانح فتاة، ابتسامات ودموع، رجوع الموجة (فضلاً عن رسائلها)، وهي في كل حال ضحيّة الحب الجبرانيّ أو الخيال الذي استحكم بها فأخرجها من واقعها الاجتماعي إلى فرادة وحدتها.

□ المرأة:

«هي عينٌ ترى ما هو كائنٌ فتذكر ما يجب أن يكون. على أنَّ هذه العين لا تنسى لحظةً أنَّها عين امرأة. فما تكاد تلمح خيال اللوعة حتى يحترق القلبُ منها لهفاً وتذوب ذرّاته وجعاً. واذا طرقتْ موضوعاً تهتزّ له طبيعتها النسائية من أقصاها إلى أقصاها، سمعت منها هذه اللهجة الخلاّبة.

«إنَّه لاسم فظيع (تعدّد الزوجات أو الضرائر) تكاد أناملي تقف بالقلم عند كتابته. فهو عدو النساء الألدّ وشيطانهنّ الفرد. كم قد كسر قلباً وشوّش لباً وهدم أسراً وجلبَ شرّاً. وكم من بريء ذهب ضحيّته، وسجين كان أصل بليّته؛ وأقول لولاه لما تنافروا ولا تناثروا ففرقهم أيدي سبا [...]. إنَّه لاسم فظيع ممتلىء وحشية وأنانيّة. كم أحرج رجلاً وعلّمه الكذب [...]. فإذا ما لهوت أيُّها الرجل بعرسكَ الجديد فتذكّر وراءك بائسةً تصعّد الزفرات، يتساقط من مآقيها أمثال لؤلؤ عروسك، ولكنَّه صهرته نارُ الحزن فظهرَ سائلاً». (**المؤلفات الكاملة**، ج 1، صص 48 ـ 49).

□ قاسم أمين:

«كم يخطىء مَن لم يعرف من قاسم أمين سوى أنَّه ينادي برفع الحجاب،

وهو الأمر الذي اشتهر به؛ وأنَّه يريد للمرأة الحرية المطلقة بلا قيد ولا شرط، وهو ما يقوله الذين لم يقرأوا كتبَه؛ إنَّه من أكثر من أعرف محافظة على أنثوية المرأة، ومنزلتها في العائلة والأُمَّة ـ وإن أنصفها في غير هذا الدَّور». (م.ن. ص 132).

«يا لبلاغته ساعةَ يصفُ المرأة المثلى! إنَّه يتوق إلى أن يلقى فيها زوجةً وأُماً وأختاً وصديقةً وحبيبةً والهةً مهذَّبة جميعاً. وهو جائع عطِش إلى كل ما تكنّه ذاتها من رحمةٍ وحنو وحزم وحبّ شامل. كم كان أميناً لخيالها في ذهنه ساعةَ قال: إنَّه كلما حاول أنْ يتصوّر السعادة رآها امرأةً «حائزة لجمال المرأة وعقل الرجل» (م.ن. ص 138).

□ وردة اليازجي:

«فهي تنتقد المرأة الشرقية لتفرنجها، حتى صارت تخجل باستعمال لغتها والسير على عادات وسطها، وتهزأ بقومها، لتفاخر بأنَّها أجنبية. ظناً منها أنَّ كل الارتقاء في اقتباس قشور المدنية وظواهرها في الأزياء والأساليب، وتلك الفوضى في السلوك التي نسمّيها خطأً بالحرية. في حين ـ تقولُ السيِّدة وردة ـ كان على المرأة الشرقية أن تنظرَ إلى أختها الغربية من الوجه الآخر، فترى اهتمامها بالأمور الجديّة، وبراعتها في العلوم والفنون وسائر دوائر النشاط الإنساني، وكيف أنَّ المرأة الغربيّة، رغم تأنّقها، تقوم بواجباتها نحو الأُسرة والمجتمع واللغة والوطن، وتستحثُّ اليازجيّةُ بنات الشرق للرجوع عن ضلالهنّ وإكبار اللغة العربية، وإنْ هنَّ تعلَّمنَ اللغاتِ الأخرى وأحببنها، وذلك تشبثاً بعاطفة الوطنية ورغبة في النفع القومي». (**المؤلفات**، I، ص 227).

□ نهضة الشرق العربي:

«لكلمة نهضة التي نستعملها بمعنى (Renaissance) معنيان إثنان:

■ أحدهما تجدُّد الأمَّة في مجموع أحوالها بعامل أو عوامل استفزّتها وتغلّبتْ على العوامل الأخرى: كالنهضة الأدبية في أوروبا في القرن الخامس عشر، والنهضة العلميّة والآلية في أوروبا وأميركا في القرن المنصرم، وفي هذا القرن العشرين.

■ أمَّا المعنى الآخر فهو الانتباه لوجوب **إحداث التغيّر** والشعور بابتداء وقوع ذاك التغيّر. فالتجدُّد هنا هو التيقظ والرغبة في الأخذ بما أخذ به آخرون، فوسع عندهم مجال الحياة فاستفادوا به، وخسروا، وتنعّموا وتوجّعوا [...].

وهذا المعنى من النهضة يتطابق والحالة في مصر وسورية، بما يتضمّنه من قلق واضطراب، واندفاع ورعونة صبيانية وإخلاص وارتباك، ونشاط وخطأ وإصابة. وبمثل هذا تبدأ، دواماً، النهضاتُ الحقيقية بهذا الاسم. إذْ لا طفرة في الحياة، ولا بد لكل نضوج أنْ يستكمل وقتَهُ ونظامه». (**المؤلفات**، I، صص 523 ـ 524).

☐ المساواة: «الاشتراكية الثورية»

«خرجت الاشتراكية الثورية من دماغ ماركس كتاباً بين سطوره بِقَعُ الدماء ولهب الحرائق ونار المقذوفات ـ كما خرجت بالاس أثينا، آلهة الحرب والحكمة، غادةً مدجّجة بالسلاح، من دماغ أبيها جوبيتر إله الآلهة. ذلك الكتاب المدعو **رأس المال** (Das Kapital) هو إنجيل الاشتراكية الحديثة، ولم يبدعه مؤلّفه إبداعاً، بل استخرج أهمّ عناصره من الفلسفة الألمانية ومن الاشتراكية الفرنساوية. يضاف إليها تأثير الجمعية الشيوعية البركسليّة السرية، التي كان ماركس ورفيقه **أنجلس** ينتمي إليها، بعد إبعاده من باريس، وإلى الجمعية الديمقراطية الدولية العامة [. . .].

«ماذا يبغي ماركس وأصدقاؤه، **إنجلز** ولاسال وويتلنج وغيرهم، المنادون بالجمهورية الاشتراكية، الموجدون حرباً بين الطبقات، حرباً ما فتئت تذكّيها بلاغتهم النّارية، والتي ستفضي حتماً إلى زلازل اجتماعية فظيعة؟ ما هي غايتهم من إلغاء فروق الوطنيّات، ومحو حدود البلدان، وتكوين إتحاد العمّال في جميع الأقطار؟» (**المؤلفات**، I، ص 591). وتوضح ميّ زيادة (م.ن. ص 597):

■ «يا للمطامع والآمال المشابهة في قلب الإنسان!

عند كل انقلاب وكل تحوُّل، يأتينا النظريّون بالإصلاحات المنمّقة والدساتير المزركشة، مستشهدين بالعلم والفلسفة والتاريخ، وضامنين لنا، بتنفيذ قوانينهم، عَصْراً ذهبيّاً يدرُّ على العبادِ لبناً وعسلاً. ولكنّ هذا التاريخ وهذه الفلسفة وهذا العلم الذي يستهوون باسمه ألبابنا ويلطّفون آلامنا، هو الذي ينقضُ وعودَهم، ويُنكرها. إن في «المادية التاريخية» التي يستند إليها ماركس وأصحابه، أكبرَ مكذّبٍ لأماني الاشتراكية. . .».

■ «الغد للاشتراكية، ولكن الفردية ستظلّ منتصبة إلى جانبها على الدوام. الغدُ للاشتراكية، ولكن ما بعد الغد لنظامٍ آخر، سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التي هي مذهب إنسانيّ، فهي بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان، تملأها الحسنات

والسيئات، ويستحيل فيها الكمال - إلاّ إذا بقي لها ذلك الكمال مثلاً أعلى، تتبعه، ويظلُّ هارباً أمامها إلى منتهى الدّهور». (**المؤلفات**، I، ص 599).

☐ . . . الجائعة:

«أمّة بأكملها تموت جوعاً هي الأُمّة التي خرجنا منها وما زلنا نُدعى باسمها. أمّة بأكملها تحتاج إلى القوت، وقد تعذّر عليها العمل لأنّها حُرِمَتْ وسائله، فهل ننتظر منعاها جامدين، أم نسعى جهدَنا إلى الإغاثة التي تفرضها علينا، لا أريد أن أقول الوطنيّةُ فحسب، بل تفرضها علينا الوطنيّة الكبرى التي ترفع المرء فوق نفسه، والأقوام فوق أنانيتها، لتربطها برابطة الإنسانية النبيلة». (**المؤلفات**، II، ص 53).

☐ الأدب: الشخص والذات

«الأدب إذن من أهم المقوّمات للشخصيّة. وربما كان الأصح أنْ أقول إنّه حَجَرُ الزاوية في تكوين الذاتية الفردية والذاتية القومية بالتّبع. والفرق بين الشخصيّة والذاتية فيما أظنّ، أنَّ **الشخصيّة تتكوّنُ مما يحيط بنا ويتقلّب علينا من شؤون وأحوال،** في حين أنَّ **الذاتيّة هي ما نظلُّ عليه دائماً في صميمنا، في جميع الشؤون وفي جميع الأحوال**». (**المؤلفات**، II، ص 255).

☐ مصر:

«لقد أثبتت مصر وجودَها مرَّة في المسافة والزمن، فكانت مهد الحضارة. وها هي ذي الآن حيال تطوّر عظيم يشمل جميع النواحي. إنَّ مصر الحديثة فتيّة بعمر نهضتها، فتيّة بآمالها، فتيّة برجالها وبنسائها، فتية بجهودها، فتيّة بشبّانها، فتيّة بمليكها! ولقد أضافت إلى خميرة مجدها القديم خميرة حديثة مقدّسة. كوّنتها دماء الشهداء، ففي مصر من الحيوية المتجمعة ما يكفي لتثبت وجودَها مرَّة أخرى بحضارة جديدة وازدهار جديد». (**المؤلفات**، II، ص 280).

☐ ميّ وروبرت (الطفل):

قلتُ: «عما قريب تَعْرِف ما هي الميثولوجية، وما هي النصرانية، وما هو الإسلام. عمَّا قريب تفهم ما هو التعصّب الديني والجنسي والعلمي والعائلي والفردي. عمَّا قريب تعلمُ أنَّ الأنسجة التي تُخاط منها أثواب العرس تُصْنَعُ منها أكفانُ الشهداء. عمَّا قريب ترى الأقوام يفتكون بالأقوام لأنَّهم محتشدون حول

قطعة نسيج صُبِغَتْ بلونٍ غير لون نسيجهم. عمَّا قريب ترى كل هذا، يا روبرت، وتشترك فيه لأنَّك عسكري مثل بابا». انفصلت عن روبرت بلا قبلة ولا تحيّة، أنا لم أُقبّله لأني وقفتُ متهيّبة أمام رجل الغد منه. وهو لم يقبّلني لأني لم أعطه كعكاً ولا حلواء». (**المؤلفات**، II، ص 291).

□ السانحة الأولى: الكتابة

«نحن الفتياتُ، أسيراتُ الأزياء، وعبدات التبرّج، ولُعَبُ الأهواء ـ أنكتبُ نحن فتيات اليوم؟

«نعم، صرنا نكتب ليس بمعنى تسويد الصحائف فحسبُ، بل بمعنى الانتباه للشعور قبل التحبير. لقد خبرنا الاختلاء بذواتنا فأقبلنا على تفهّم معاني الحياة نتفرّسُ في المشاهد بأبصار جديدة. ونصغي إلى الأصوات بمسامع منتبهة، ونتوق إلى الحرية والاستقلال بقلوبٍ طروبة، ونعبِّرُ عن النزعات بأقلام يشفع الإخلاصُ في تردّدها [...] والجمهور يرقبنا بنظرة خاصة، تائقاً إلى تصفّح **نفْسِ المرأة** في ما تصفُ به ذاتها، وليس في ما يرويه عنه الكاتبون». (**المؤلفات**، II، ص 513). فهل كتبت نفسها، ميّ زيادة، أم كتبت سواها، وكتبت نفسها؟

جرجي زيدان (1861 ـ 1914)
الكدح والأدب والتأريخ

المفكّر الكادح

■ في بيروت، وُلِدَ جرجي زيدان سنة 1861، وفيها تلقّى دروسه؛ ثم هاجر منها إلى مصر للعمل كادحاً (16 ساعة عمل يومياً)، حيث استقر في القاهرة سنة 1883. قرأ العربية قراءاتٍ مطوَّلة ومعمّقة، وملك ناصية اللغة الانكليزية؛ رافق الحملة الانكليزية على السودان مترجماً في «**قلم المخابرات**»، وعمل في جريدة «الزمان»، بعد عزوفه عن دراسة الطبّ. سافر إلى سورية حيث عمل مدرِّساً للسريانية والعبريّة، كما سافر إلى انكلترا وعاد منها إلى مصر حيث دخل بأدوات العلم والمعرفة واللغات في عالم الصحافة والتعريب والتأليف.

عمل في مجلة «**المقتطف**»، ثم أنشأ مجلة «**الهلال**» سنة 1891؛ وضع سلسلة «**مشاهير الشرق**»، فتحوَّل من الاهتمام بالأدب إلى التأريخ. وبعد تجارب ومثاقفات واكتساب لغات ـ العربية، الانكليزية، الفرنسية، الألمانية، اللاتينية، وشيء من الايطالية والاسبانية ـ وانفتاح على عالم الاستشراق (وترجمة **روايات تاريخ الإسلام** إلى اللغات الغربية)، تعرَّف في القاهرة إلى: ت. **نولدوكه**، ي. **فلهاوزن**، **مارجوليوث**، أغناس جولد تسيهر، أمدروز، إدوارد سنماو، وليام رايت، وونكان بلاك ماكدونالد. ولجرجي زيدان، أفرد كارل **بروكلمان** فصلاً طويلاً في كتابه الشهير: «تاريخ الآداب العربية». توفي في القاهرة، في تموز (يوليو) 1914.

I ـ روايات تاريخ الإسلام:

■ في مرحلة أولى كتب جرجي زيدان للعرب روايات تاريخهم، تمهيداً لكتابة التاريخ العربي بالمعنى العلمي الدقيق. واعتبر المستشرقون هذه الروايات من عيون الأدب العربي الحديث، فنقلوا بعضها إلى لغاتهم ـ فيما كتب أمين معلوف* بعض الروايات بالفرنسية، وجرى تعريبها لاحقاً، هنا ثبت بأهمّ رواياته:

1891	:	المملوك الشارد
1892	:	أسير المهدي
1892	:	استبداد المماليك
1893	:	جهاد المحبّين
1896	:	فتاة غسّان (جزءان)
1896	:	أرمانوسة المصرية.
1898	:	عذراء قريش
1898	:	17 رمضان
1901	:	غادة كربلاء
1902	:	الحجّاج بن يوسف الثقفي
1903	:	فتح الأندلس/ طارق بن زياد
1904	:	شارل وعبد الرحمن
1905	:	أبو مسلم الخراساني
1906	:	العباسة أخت الرشيد
1907	:	الأمين والمأمون
1907	:	محمد علي
1908	:	عروس فرغانة
1909	:	أحمد بن طولون
1910	:	عبد الرحمن الناصر
1911	:	الانقلاب العثماني

1912	:	فتاة القيروان
1913	:	صلاح الدين الأيوبي ومكائد الحشّاشين
1914	:	شجرة الدّر (را: مكتبة الحياة، بيروت).

حوالى 23 رواية أدبية تاريخية (إسلامية) مهَّد بها مع دراسات ومقالات لمشروع التأريخ الأدبي والحضاري، غير المسبوق في عصر النهضة العربية الأولى. ومع ذلك لم يحظ جرجي زيدان، عربياً، بما يستحق من أبحاث ودراسات وتقويم.

II ـ دراسات جرجي زيدان اللغوية والأدبية التاريخية:

1. **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية**، وضعه سنة 1886؛ حققه د. مراد كامل، وصدر في طبعة جديدة عن دار الحداثة (بيروت، 1982).

2. **تاريخ مصر الحديث**، جزءان، 1889.

3. **تاريخ الماسونية العام**، 1889.

4. التاريخ العام منذ الخليقة إلى الآن، 1890.

5. ردّ رنّان على نبش الهذيان، 1891.

6. تاريخ انكلترا إلى الدولة البيروكية، 1899.

7. علم الفراسة الحديث، 1901.

8. تراجم مشاهير الشرق في القرن 19، جزءان، 1902.

9. **تاريخ اللغة العربية**، خاضع لناموس الارتقاء باعتبار أنّها كائن حيّ نام، دراسة وضعها ج. زيدان سنة 1904، وقدّم لها الدكتور عصام نور الدين، طبعة جديدة (دار الحداثة، بيروت، 1980).

10. **العرب قبل الاسلام**، 1908.

11. **تاريخ آداب اللغة العربية** (4 أجزاء)، وضعه ما بين 1911 و1914: هو تاريخ ما تحويه من ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم (دار مكتبة الحياة)، وفيه يعلن الكاتب: «آن لنا ان نخلّص أقلامنا من قيود الجاهلية ونخرجها من سجن البداوة».

12. عجائب الخلق، 1912.

13. مختارات ج. زيدان (3 أجزاء)، 1920.

14. أنساب العرب القدماء، 1921 (سنة النشر).

III ـ تاريخ التمدُّن الإسلامي:

يقع في خمسة أجزاء، وضعه جرجي زيدان، بإبداع فكري ومنهجية علمية صارمة، بهوامش ومراجع، ابتداء من العام 1902. بعد صدور الجزء الأول من تاريخ التمدن، دعته الجامعة المصرية في القاهرة إلى تقديم محاضرات في موضوع التمدّن الإسلامي. طبع الكتاب في بيروت (ب.ت)، وحقّقه د. حسين مؤنس، وفيه يقول (تاريخ التمدن، ج 1، ص 11): **«كان هذا الكتاب فريداً في بابه يوم صدر لأول مرّة، ولا يزال فريداً في بابه إلى اليوم»**. والكتاب في أجزائه الخمسة يتناول موضوعات التمدن العربي الإسلامي في مختلف المجالات؛ فهو يحدّد موضوع الجزء الثاني (ثروة الدولة: أسبابها واضمحلالها) فكأنّه يقرأ في أعمال آدم سميث او ريكاردو؛ وفي الجزء الثالث يتناول علوم العرب؛ ويخصص الجزء الرابع لسياسة الدولة؛ فيما الجزء الخامس مخصص لنظام الاجتماع. في مقدمة الجزء الرابع يصفه الدكتور حسين مؤنس بقوله: «المرحوم جرجي زيدان **جمع فأوعى** وبحث ونقّب وانتهى إلى آراء غاية في القيمة والعمق».

☐ نماذج من أفكاره:

في مقدمة الطبعة الأولى، لجرجي زيدان (م.ن. ص 12) يحدّد الكاتب هدفه:

«وتاريخ الأُمّة الحقيقي انما هو تاريخ تمدّنها وحضارتها، لا تاريخ حروبها وفتوحها، وخصوصاً على ما تعوده مؤرخو العرب في تاريخ الإسلام. فإنّهم يسردون الوقائع على علاّتها. وقلّما يشيرون إلى الأسباب التي تربط تلك الوقائع بعضها ببعض، بحيث يرتاح العقل إلى تعليلها، والنظر فيها وترسخ في ذهنه حقيقة تلك الأُمّة...». مصادر زيدان**هي مؤلفات البلاذري**، المسعودي، ابن الأثير، ابن خلكان، أبي الفدا، ابن خلدون، ابن طباطبا، السيوطي، المقري، ابن خرداذبة، الاصطخري، ياقوت الحموي، الأغاني لأبي فرج، العقد الفريد لابن عبد ربه، الكشكول، المستطرف، سراج الملوك للطرطوشي، تفسير الرازي، الزمخشري، صحيح البخاري، الخ. وكتاب الخراج لأبي يوسف... الخ. حوالى 200

كتاب. وكتب الافرنج في الإسلام، **غوستاف لوبون،** الخ.

المسلمون واليهود: «ولما جاء المسلمون لفتح الشام كانت البغضاء قد بلغت أقصاها حتى هان على اليهود ان يخسروا أموالهم ـ مع رغبتهم في الأموال ـ في سبيل الانتقام من الروم. وفي الواقع انهم كثيراً ما كانوا عوناً للعرب عليهم وكانوا يدلونهم على عورات المدن ويدخلونهم إليها، كذلك فعلوا بقيسارية، بعد ان حاصرها المسلمون سبع سنين ولم يقووا عليها لقوة جندها ومناعة حصونها، فكان يحرس أسوارها كل ليلة مئة ألف جندي(؟). **وكان قائد المسلمين يومئذ معاوية بن أبي سفيان، فجاء يهودي من أهلها اسمه يوسف** (البلاذري) دلَّهم على طريق في سرب، فيه الماء إلى حقو الرجل. «على شرط أن يؤمّنوه وأهله، فدخل المسلمون المدينة وفتحوها». وقس على ذلك مدناً أخرى سلمها اليهود نكاية في الروم وحكّامهم، وخصوصاً في الأندلس للأسباب التي قدّمناها». (م.ن. ص 80).

■ سلطنة بني أُميّة: «وتمتاز الخلافة في عهد بني أُميّة بأنها **سلطنة دنيوية** يحكمها خليفتها بالدهاء والسياسة، ويستدني الناس بالإرهاب، ويؤيد سلطانه ببذل الأموال...» (م.ن. ص 88).

■ مبايعة الخلفاء: «فطريقة الخلفاء الراشدين في انتخاب الخلفاء من أفضل ما بلغ إليه جهد المتمدنين حتى الآن، وهي جامعة بين الجمهورية والملكية والشورى:

ـ اما **الجمهورية** فلأن الخليفة كان يُنتخب من جمهور القرشيين بلا حصر ولا تعيين،

ـ وهي **شورية** لأنَّ الانتخاب يكون بالشورى؛

ـ وهي **مطلقة** لأنَّ الخليفة إذا قبض على أزمّة الملك كان مُطلق التصرّف...» (م.ن. ص 130).

■ (خلافة ضد العرب): «فلما تولاّها بنو العبّاس **أهملوا أمرَ العرب،** وبذلوا عنايتهم في اصطناع الأعاجم من الفرس والترك وغيرهما... حتى اذا بويع المعتصم بالله سنة 218 هـ. بعث إلى عمّاله في الأمصار **أن يُسقطوا مَنْ في دواوينهم من العرب ويقطعوا العطاءَ عنهم.** فشقّ ذلك على العرب وثاروا ـ ولكنّهم لم ينالوا وطراً. فانقضت دولةُ العرب من ذلك الحين، وصار جند الدولة العجم

والموالي... قال دعبل الخزاعي:

الحمد لله لا صبر ولا جلدُ ولا عزاءٌ إذا أهلُ البلا رقدوا
خليفة مات لم يحزنْ له أحدٌ وآخرُ قام لم يفرخ لهُ أحدُ»

(م. ن. ص 184).

علي زَيعُور (1934 - عربصاليم): تناوب النفساني والروحاني والعقلاني

■ في 18/ 11/ 1937 وُلِدَ علي زيعور في بلدة عَرَبْصاليم الواقعة على بعد 20 كلم شرق صيدا، أي مطلع 1938؛ ولكن عمرَه الرسمي صُحِّح، إلى العام 1934 لدخول الوظيفة والتقدّم إلى الشهادة، بهذه النبذة يواجهنا الدكتور علي زيعور، الذي التقيناه في السبعينات في منزل **كمال جنبلاط*** (بيروت) وهو يهديه كتابه عن «البوذية» الذي وضعه مع محمد علي الزعبي، ولم يعاود ذكره في ثبت أعماله. في بيروت، بدأ دراسته، تلميذاً مقاصدياً، وتابع في دار المعلّمين حيث تخرّج معلّماً، وبين جامعة القديس يوسف (اليسوعية - بيروت) وجامعة ليون (فرنسا)، تهذّب علي زيعور في عدة تهذيبات، ونال فيها إجازات في الفلسفة وعلم النفس والاقتصاد السياسي، ثم الدكتوراه. وبين اليسوعية والجامعة اللبنانية، عمل استاذاً للنفسانيّات حتى تقاعد عام 1998، وكان يحرثُ فكرياً في أرض جديدة، بعضها مقالات ودراسات علمية، ومعظمها كتب ومصادر ومرجعيَّات، ظنَّها صاحبها موسوعة في تناوب النفساني والروحاني والعقلاني، فابتكر لها ما يناسبها من ألفاظ المعاني: (موسَّعة) بدلاً من موسوعة، و(معنيّة) بدلاً من معنى او معناة الخ. هذا هو النمط الشكلي لإبداعيّات، أو تبادعيّات الأستاذ الدكتور علي زيعور، وفيه مذاهب، كما في كل شيء: مذهبٌ يراه بتجريد، لا بتجرّد، حافراً في أرض الألفاظ، باحثاً عن شكلية او شكلانية للغة قديمة، فيشبّهه بـ «حفَّار القبور» الجبراني، الذي لا يخرج بغير رميم الرُّفاة، فيما هو يدّعي حياة وإحياءً. ومذهبٌ يراه جامعاً لعلم الأحوال أو النفوس بين شرق وغرب، تواتراً في تجربته كدارس ومدرّس،

وناشىء ومنشىء، فأبدع لنفسه لغة يتواصل بها مع اكتشافاته «داخل الذات العربية»، وإن لم تكن، بل لم تصبح بعدُ لغة موصِلة للآخرين، خارج الدرس. ونحن نراه في كل حال بين جيل عربي مبدع في حقل النفسانيّات، مؤسِّس لعلوم نفسية وأخلاقية وإنسانية عربية، ودليلنا أعماله. فهو، إلى جانب الدكتور فخري الدباغ* (العراق) والدكتور مصطفى صفوان (مصر)، وبزمالة لاحقة مع الدكتورين المبدعين، الأستاذين الجامعيين، مصطفى حجازي (الجانحون، المراهقون، الخ.) وعدنان حب الله (جرثومة العنف)، من العرب المبدعين، الفاردين في هذا المضمار المتواري أمام الشعر والقصة والرواية، في بناء ثقافتنا العربية المعاصرة. فمنبوذا إلى عُمَر فرّوخ، مروراً بكل قمم الثقافة العربية، استنقض علي زيعور مأثورات تراثنا النفسي وأضاف إليها، واستضاف فيها الكثير من مآدب الفكر الإبداعي العالمي.

أعماله موزعة بين عدة دور نشر، وأحياناً بعناوين متقلّبة او معدلة: فمن دار الأندلس إلى دار الطليعة ودار عز الدين، إلى المركز الثقافي العربي، ومن المجلات العامة والمتخصصة إلى الصحف، يأخذنا الدكتور علي زيعور في رحلات ممتعة على أفراس خياله وعلمه. فكيف نتعاملُ مع تصنيف أعماله؟ هل نسايره في تصنيفها، كما فعل، فأهملَ، وقدّم منها وأخّر؟ أم نسير في مسارٍ آخر، كما هو دأبنا في هذا المشرع الفريد لثقافات العرب في القرن العشرين؟

I ـ باحث بالفرنسية:

بالعربية، تصدر شهرة علي زيعور، عن أعماله النفسية؛ وتخفى عن المختصّين أعماله بالفرنسية، التي نشرها ما بين 1981 و1989 ـ ونشير هنا إليها (معرّبة):

■ النظرية التربوية وعلم نفس الطفل عند ابن سينا (كلية التربية/ الجامعة اللبنانية، 1981).

■ أشكال الفكر الاجتماعي ـ السياسي العربي ـ الإسلامي (الجامعة اللبنانية، 1987).

■ أسس الفكر الاجتماعي ـ السياسي/ العربي ـ الإسلامي (الجامعة اليسوعية، 1984).

■ نشاطات وأعمال ابن سينا الاجتماعية ـ السياسية (تقديم «القانون في الطب» لابن سينا، مؤسسة عز الدين، 1987).

■ الاقتصاد في الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي (الجامعة اللبنانية، 1989).

II ـ فلسفة وإسلاميّات (موضوعة ومعرَّبة):

1979: التفسير الصوفي للقرءآن عند الصادق (الصادقية في التصوّف وأحوال النفس والتشيّع السني)، بيروت/ دار الأندلس.

1980: مُشجّر مدارس علم الكلام في الإسلام (مع فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة.

1982: الفلسفة الوسيطية (معرَّب)، دار الأندلس (بيروت، ط 3).

1983: الفلسفاتُ الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية (دار الأندلس، ط 2).

■ أغوسطينوس، مقدمات في العقيدة المسيحية وفي الفلسفة الوسيطية، بيروت (دار إقرأ).

1985: صراع التيّارات المشدّدة **وعُمَر فرّوخ**، (دار الأندلس).

III ـ علم النفس والصحة العقلية:

1986: تاريخ علم النفس (معرَّب)، بيروت، دار الأندلس (ط 6)؛ (علم النفس في ميادينه وطرائقه، عز الدين، بيروت، 1993).

■ حقول علم النفس (مع د. مريم سليم)، بيروت (دار الطليعة).

■ مناهج علم النفس (معرَّب)، طبعات تصويرية.

■ أحاديث نفسانية اجتماعية، ومبسَّطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت (دار الطليعة).

1987: مذاهب علم النفس، ط 6، بيروت، دار الأندلس. (مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1993).

IV ـ موسوعة التحليل النفسي ـ الإناسي للذات العربية:

■ تقع في 13 جزءاً، لم يصدر منها الجزء الرابع (الألوهية والإنسان في الذات العربية):

1. **التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية**، ط 4، دار الطليعة (87).

2. **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية**، ط 1 (دار الطليعة 1978) ط 2 (دار الأندلس، 1983).

3. **الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية**، ط 1 (دار الطليعة، 1978)؛ ط 2 (دار الأندلس، 1983).

4.

5. **العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف**، نحو الإتزانيّة إزاء الباطنية والأوليائيّة في الذات العربية، دار الطليعة، 1979.

6. **قطاع البطولة والنرجسية** في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي؛ دار الطليعة، (1982).

7. **صياغات شعبية** حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المَهَاد الأناسي والتحتيّات العلائقية في الذات العربية؛ دار الأندلس (1983).

8. **في التجربة الثالثة للذات العربية** مع الذمّة العالمية للفلسفة ـ مباحث في المجتمع وأمام الله، والقَدَر؛ دار الأندلس، (1983).

9. **التربية وعلم نفس الولدفي** الذات العربية، دار الأندلس (1985).

10. **الحكمة العملية** أو الأخلاق والسياسة التعاملية في الذات العربية؛ دار الأندلس (1988).

11 .الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده (ومدرسة الاجتهاد الحضاري)، دار الطليعة (1988).

12. **اللاوعي الثقافي** ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات (نحو إعادة التعرضية للسيمائي واللامتمايز والظلّي في المجتمع والفكر)، دار الطليعة (1991).

13. **انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية** (في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاّق)، المركز الثقافي العربي (بيروت ـ الدار البيضاء، 1992).

❀ ❀ ❀

V ـ التربية والنفسانيّات/ الأخلاق والسياسة:

سلسلة (الأعلام والنصوص المجمعة) أصدرتها دار عز الدين (بيروت ـ 1993) في عشرة عناوين مفصَّلة (نختصرها هنا بمداخلها):

1) **الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق.**

2) **الدراسة بالعينة للعقل العملي (نصوص طاش كبري زاده).**

3) **كتابا جعفر الصادق**: حقائق التفسير القرءآني، ومصباح الشريعة.

4) التربية والآدابية والتواصل (كتاب **السمعاني**: أدب الإملاء والاستملاء).

5) **الأفغاني وعبده في**: إشكاليّات التربية والقيم واللاوعي السياسي.

6) **علوم التربية والنفس والإفادة في** تدبير المتعلِّم وسياسة التعلّم (**الغزيّ والعلموي**).

7) **التربويّات وعلم النفس التربوي والتواصلي في** قطاع الفقهيّات (**ابن جماعة**).

8) **تدبير الولد وسياسة المنزل والنفس عند الفلاسفة** (من الكندي حتى الشيرازي) (مع مقدمة بالفرنسية).

9) **زين الدين بن أحمد**: (منية المريد في أدب المفيد والمستفيد).

10) **علوم التربية والأخلاق** (عند الغزالي والمتصوّفة).

VI ـ الفلسفة في العالم والتاريخ:

هو من آخر مشاريعه (بالتعاون مع م. عبد الرحمن مرحبا ومحمد رضوان حسن)، صدر في هذه السلسلة ـ على ما نعلم ـ كتابان سنة 1993 و1994 (عن دار عز الدين):

▪ تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، تأليف جونو وبوجوان؛ تعريب علي زيعور (وعلي مقلّد).

▪ فلسفة الحضارة ومعنيّة المجتمع والعلائقيّة (الخطاب العربي في التطهّر الحضاري والمعرفة والفعل). تأليف الدكتور علي زيعور (يقع في 525 صفحة) و(المشروع سيمتد لعشرة أجزاء).



□ فهل بلغ سدُّ العلمِ والبحثِ والكتابة النفسانيّة مآربَهُ عند علي زيعور؟ أم

أنَّه ما زال يأمل خوضاً وغوصاً في قطاعات مهملة، مسكوت عنها، داخل ذاتنا العربية التي لما تُدرس في أعماقها وآفاقها إلى الحد الذي يجعلها شفّافة، وضاءة؟

صادفتُه في مجلة «الناشرون» التي تصدر دورياً في بيروت، ولم أُفاجأ بما كتب: «**نحو توحّد الروحاني والعقلاني في التصوّف المُحْدَث**» (فلسفة التأرخة في المدرسة العربية الراهنة) (صص 50 ـ 56): «وهكذا يظهرُ، على نحو فوريّ ومباشرةً، ان صعوبات تأرخة التصوّف تنبع من ثلاث أُظنونات: أ) الظنّ بإمكان خلق المؤرّخ الموضوعي أو كتابة النص المستفيد والممانع: ب) الظنّ بإمكان المفاهيم الجبروتيّة على التعبير كما على التوصيل، أو على الفهم والتفهم، الأداء والإبلاغ؛ ت) الظنّ بإمكان تطبيق المناهج الموضوعيّة المنحى [= الموضوعانية] على التاريخ، وهنا ظنٌّ هو أيضاً قائم على اللاواقعي في الأنماط المثالية (Idealtypen) التي تخيّلها ماكس ڤيبر وبهرت بعض الزارعين في «علوم العقل».



كان مطلبه، مع جيله، تعريب هذا القطاع المهمّ والخطير في الثقافة العربية، وراح بعيداً في الافتخار والتعريب، بما يفيض عن حاجة الطالب، ولا يُشبع نهمَ الباحث المُبدع، ولذا، فإنَّ الاختلاف فيه وفي أعماله هو لهذه الأيام وللقرن المقبل أيضاً.

سين

س

يوسف السّباعي (1917 ـ 1978)

العميد والشهيد؟

■ وُلِدَ يوم 10/ 6/ 1917 في القاهرة، وفيها تلقَّى علومه؛ وفي 1937 تخرَّج من الكلية الحربية، وعمل ضابطاً حتى رتبة عميد. وفي أثناء مهنته العسكرية توَّلى إدارة المدرسة العسكرية والمتحف الحربي. إلى الوظيفة العسكرية، أضاف «دبلوم صحافة» سنة 1951 من جامعة فؤاد الأول (القاهرة). وكان قد بدأ سنة 1947 مهنته الأدبية، فأنشأ سنة 1953 «**نادي القصة**» (مع إحسان عبد القدوس*)، وعنه، أصدرا سلسلة (**الكتاب الذهبي**).

■ الكاتب العميد السابق يوسف السّباعي مارس الوظائف المدنية والرسميّة، فعمل أميناً عاماً لجمعية الأدباء، وإتحاد الأدباء، وإتحاد الكتّاب العرب، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.

■ تولَّى رئاسة إدارة مؤسسة «روز اليوسف»، ومناصب أخرى مثل رئيس مجلس إدارة «**الأهرام**»، ورئيس تحرير «الأهرام»، ورئيس إدارة هيئة الصحافة العربية، ونقيب الصحافيين.

■ تعامل مع مرحلة السادات، فجرى تعيينه وزيراً للثقافة سنة 1973، ثم وزيراً للإعلام سنة 1975.

■ في 18/ 2/ 1978، جرى اغتياله في قبرص، فنُقل جثمانه إلى القاهرة. له أربعون كتاباً، وحوله ثلاثة كتب أبرزها كتاب الناقد **يوسف الشاروني**: «**الروائيون الثلاثة**: نجيب محفوظ*، يوسف السّباعي، محمد عبد الحليم عبدالله*»، صدر في القاهرة، سنة 1980 عن الهيئة العامة للكتاب. وفي العام 1987 نشر

عماد الدين عيسى: **«يوسف السباعي فلسفة قلم وحياة»** (عن المكتبة الثقافية). كما نشر الدكتور نبيل راغب **«فن الرواية عند يوسف السباعي»** (مكتبة الخانجي، القاهرة، ب.ت). فهل ذهب العميد الكاتب شهيد سياسة السادات التي جرفت مصر والعالم العربي خارج الذات؟

□ أعماله:

ليوسف السباعي أربعون عملاً منشوراً، على مدى ثلاثين سنة، موزَّعة على النحو النَّوعي الآتي:

I. سيرة ذاتية	01	(من حياتي، 1958)
II. دراسات	01	(**تاريخ الكلية الحربية**، مع حسين فوزي النّجار)
III. مسرحية	01	(**أُم رتيبة**، 1951)
IV. روايات	18	(نصوص/ أفلام)
V. قصص	19	

لا يخفى أنَّ شهرة يوسف السباعي لم تأته، في عالم الثقافة، لا من بزّته العسكرية، ولا من مناصبه الادارية والرسمية. فهي تكاد تكون، فوق ذلك، قائمة على قمّة أعماله الروائية، التي وصلت إلينا بالكتب، ثم بالأفلام السينمائية والتلفزيونية، التي لاقت رواجاً كبيراً ما بين الستينات والسبعينات، وكذلك الحال بالنسبة إلى قصصه القصيرة أو الصغيرة (القصة ـ الرواية)، فهو بدأ سنة 1947 قاصّا ـ روائياً معاً، اذ نشر رواية (**نائب عزرائيل**) ومجموعة قصص (**أطياف**) معاً، وقلّما تفترق في شخصه، وتحت قلمه، هذه الأنواع الأدبية المتقاربة. إنَّما نصنّفها هنا تسهيلاً للوعي التحليلي والمعرفة الناقدة.

□ روايات يوسف السباعي

■ 18 رواية، منها 5 روايات في جزئين، على مدى 30 عاماً تقريباً، هي كميّة كبيرة، إذا اقترنت بزميلاتها من القصص، فيكون الانتاج يفوق العمل الواحد سنوياً. هنا ترتيب زمني لروايات يوسف السباعي:

العام	الرواية
1947	**نائب عزرائيل** (بعد عشر سنوات من صدور **يوميّات نائب في الأرياف** لتوفيق الحكيم*).
1949	**أرض النّفاق**، رداً على معظم خرافات وأساطير «أرض

	المعاد» خصوصاً بعد سقوط فلسطين، واحتجاج السباعي بالكلمة على السقطة.
1950	إنّي راحلة، رواية مثيرة، أعطته اسمه/ النجم الأوّلي (فيلم).
1952	السّقا مات، رواية تفصيلية للحياة اليومية (سابقة لرائعة نجيب محفوظ، أولاد حارتنا، سنة 1959).
	بين الأطلال، رواية ـ فيلم.
1953	روايتان:
	ـ فديتكِ يا ليلى.
	ـ البحث عن جسد.
1954	ردَّ قلبي. رواية مطوَّلة، في جزئين، فيلم سينمائي مصري طويل.
1956	طريق العودة.
1960	نادية، جزءان.
1961	جفّت الدموع، جزءان.
1964	ليلٌ له آخر، جزءان.
1965	أقوى من الزّمن.
1968	نحن لا نزرع الشوك، جزءان.
1970	لست وحدك.
1971	ابتسامة على شفتيه.
1973	العمر لحظة.
أخيرا	وراء الستار.

من الواضح ان هذه التواريخ تشير إلى الطبعة الأولى فقط، وقد تعمّدنا للتخفيف عدم ذكر كل تواريخ الطبعات ودور النشر إلخ.

☐ **قصصه:**

■ فيها نمطان القصة، ومجموعة قصص، أقلُّ شهرة وتداولاً من رواياته، ولكنها شكّلت إضافة إلى أدب القصة العربية المعاصرة، نوردها هنا بالترتيب الزمني التالي:

1 .**أطياف**، قصص، 1947.

2 .**يا أُمّة ضحكت. . .**، 1948 (وهو من قصيدة لعمر أبو ريشة*، يا أُمّة ضحكتْ من جهلها الأمم). لكن الأُمّة الضاحكة في قصص السباعي أحرى بها ان تبكي على ما ضيّعت من أرضٍ ومن حرية واستقلال:

3 .**إثنتا عشرة امرأة (1948)**.

4 .**خبايا الصدور** (1948).

5 .**إثنا عشرة رجلاً** (1949).

6. **في موكب الهوى** (1949).

7. هذه النفوس (1950).

8. مبكى العشّاق (1950).

9. بين أبو الريش وجنينة ناميش (1950).

10. الشيخ زعرب وآخرون (1952).

11. على الأرض السلام (قصة).

12. همسة غابرة.

13. بين السماء والأرض.

14. نابغة الميضة.

15. ستة رجال وست نساء.

16. جمعيّة قتل الزوجات.

17. حبّ وحرب.

18. غرام المهرّج.

19. الهاربون من الجنة.

■ لم يكن يوسف السباعي هارباً من الجنّة عندما بدأ رحلته كاتباً سنة 1947، محترقاً بنار مصر في صحراء سيناء، وعلى أرض فلسطين المهزومة، بل

كان في كتاباته الأولى محاوراً بالقصة وبالرواية لجيلين متعاقبين على الأقل، جيل نكبة 1948، وجيل وحدة 1958 بين مصر وسورية وانتفاضات لبنان والعراق والجزائر، وبين جيلين، هجم السباعي بأوراقه على عيون القرّاء والمشاهدين. فبدا يوماً كأنَّه يكتب للسينما، فكان فيض رواياته وتضخمها، بل ضخامتها أيضاً. وكان سباق المخرجين والمنتجين وحتى الممثّلين، إلى نصوصه الكبرى، وحين جرى اغتياله في قبرص، وفي سياق كمب ديڤيد، لم يكن يوسف السباعي عائداً من الجنّة إلى المدفن. في كل حال، ليس للرصاصة أن تقتل كاتباً بمستوى يوسف السباعي، الذي كان عميداً، وانتقل من الحربية إلى الكتابة، فجاءته الرصاصة من وراء حروب خفيّة، كانت تُخاض في هذه المنطقة الصعبة.

ما زالت أفلام رواياته في التداول النسبي، ولكن رواياته وقصصه قلّما يُحكى فيها أو عنها، وقلّما يجري تداولها. فهل هذا عقاب آخر، لكاتب مبدع، سار في سياسة دولته، ولم يخن بلادَه ولا شعبه، خيانة فردية. فمَن ينساه شاهداً على تضامن كتّاب آسيا وإفريقيا؟ ومَنْ يستطيع الجزم بأنَّ يوسف السباعي ليس شهيداً للكتابة، وضحيّة للسياسة الساداتية؟

وفوق ذلك، لم يدّعِ السباعي في قصصه ورواياته أنَّه يملك، شيمة «رضوان» الأسطورة، مفاتيح جنّة في أرض معاد. بل رأى في واقعه المعاش، «أرض نفاق»، و«أطلالاً» و«هاربين من الجنّة»؛ مسرح الدُّمى الثقافية، التي توالي الحكام، وتتظاهر بمعارضتهم، كأنَّ الجمهور ينقصُه تخويفٌ إضافيّ من «نائب عزرائيل» الذي يضحكُ من الأمّة، فيما الكاتبُ يكشف ما يعذّبها.

صلاح ستيتيّة (1929 ـ بيروت)
تعريب في الفرنكوفونيّة

□ من بيروت إلى الفرنكوفونية:

صلاح ستيتية، البيروتي العريق، المولود في أيلول (سبتمبر) 1929، أيّام الانتداب الفرنسي، درس في «المدرسة الانجيلية الفرنسية» (المعهد البروتستانتي ـ بيروت)، ثم في ثانوية القديس يوسف، وتخرَّج مجازاً بالحقوق من جامعة القديس يوسف (اليسوعية ـ بيروت). ومن بيروت رحل إلى الفرنكوفونية)، حيث تابع في السوربون (باريس) دراساته الجامعية (الآداب والحقوق). في بيروت، بدأ سنة 1956 عمله استاذاً للأدب الفرنسي والمقارن، في «الأكاديمية اللبنانية الفنون الجميلة»؛ وفي سنة 1958 عيِّن أستاذاً للأدب الفرنسي في دار المعلمين، وفي كلية الآداب (الجامعة اللبنانية)، وعمل أستاذاً مساعداً في معهد الآداب العالي في بيروت. في الثقافة الأدبية، عمل صلاح ستيتيّة رئيساً لتحرير قسم الأدب والاجتماع في جريدة **لوريان** (L'Orient)، ومديراً للجريدة الأسبوعية (L'Orient Littéraire).

ومن المهنة الأدبية ـ الثقافية، انتقل صلاح ستيتية، سنة 1962 إلى المهنة الدبلوماسية (مستشار ثقافي لدى سفارات لبنان في غرب أوروبا). وفي العام 1966 عُيِّن مندوباً للبنان بالوكالة لدى منظمة الأونيسكو، ثم مستشاراً فوق العادة، ثم مندوباً دائماً للبنان في الأونيسكو. وعُيِّن سفيراً للبنان لدى هولندا (1985) والمغرب (1985 ـ 1987)، وأميناً عاماً للخارجية بالوكالة، ومديراً للشؤون السياسية والقنصلية في وزارة الخارجية (بيروت) حتى تقاعده سنة 1993.

كتبَ بالفرنسية، وكُتِبَ عنه بالعربية (كاظم جهاد، أدونيس، محمد السرغيني، مروان فارس، الخ)؛ ونُقلت بعض أعماله إلى الانكليزية والاسبانية والهنغارية والبرتغالية، فضلاً عن العربية. مثقف عضويّ، في عدة أندية

واتحادات: «نادي أهل القلم في فرنسا؛ إتحاد الكتّاب اللبنانيين؛ رئيس قسم لبنان للاتحاد العالمي للنقاد الفنّيين». ناقد فنّي، شاعر، ناثر، ودبلوماسي؛ حمل العربية إلى الفرنسية، وإلى الفرنكوفونية والعالمية، وترجم قصائد بدر شاكر السيّاب (جيكور إلى الفرنسية).

☐ عناوين أعماله الفنيّة والشعرية:

■ سنة 1992، نشر صلاح ستيتية في باريس كتابه التأملي ـ النقدي، **«نور على نور»** أو **الإسلام الخلاّق** (Ed. Les Cahiers de l'égaré; Lumière sur lumière, par S. Steitie). وفي هذا الكتاب، تأنّق صلاح ستيتية في مهنته النقدية، وتألق وهو ينطلق بلغة لسانه العربي المبين، القرءآن، إلى لغة كتابته الفرنسية، حاملاً في مخيّلته وعلى رأس ريشته المبدعة، **عبقرية الإنسان حين يكون نفسه وسواه معاً**، في صميم العالم، ويكون محور العالم) الذي ينسكب فيه ـ وينطلق منه ـ نورُ الأنوار. في «الإسلام الخلاّق» يغوص الشاعر بوجع وجودي في صُوَر عالم لم يرَها أحدٌ سواه، وبعد كل غوصةٍ، ينهضُ وعلى كتفيه جناحا بيروت وصخرتها الشاهدة على توجه زماننا قبل ان يصبح تاريخاً. إن صلاح ستيتية هو شاهد عصرنا الكبير، ومثقفه الذي لم تأكله **سلطة الوظيفة**، ولم تخدعه غربةُ اللآلىء ومعادن الذهب. بكّر في تعلّمه كيف تتحول وظيفة الأسرار باباً لوظيفة الرموز، أي للشاعرية. من قراءة القرءآن المعمّقة، اكتسب اسلوباً في الشعر وأسلوباً في النثر، يجمعان بين الروحانية والعقلانية كأنّهما شلاّل متّحدا له أكثر من عشرين عملاً، لا يتسع المجال لأكثر من ذكر عناوينها، مع نماذج منها، قدر المُتاح بالعربية (دون الرجوع إلى الفرنسية، هنا).

■ ليل المعنى، مواقف وآراء في الشعر والوجود، حاوره جواد الصّيداوي، (دار الفارابي، 1990)، وقبل هذه المقابسة، نقرأ بالترتيب الزمني لصلاح ستيتية:

1962: **حورية الجرذان** (إلهة الجرذان؟ لماذا، كما جاء، في **ليل المعنى**، ص 248).

1972: **حَمَلة النّار** (نال جائزة الصداقة الفرنسية ـ العربية للعام 1973).

☐ **الموت ـ النَّحلة**.

☐ **الماء البارد المحروس** (المحفوظ، في ترجمة مروان فارس، 1994، دار الصداقة، بيروت).

1978: **مقاطع قصيدة.**

□ أندريه بيار ده مونديانغ.

1979: **القنديل الغامض لذاك**؛ (قنديل ذاكَ الغامض).

1980: **أور في الشّعر.**

□**الليلة الواحدة بعد الألف. . .**

1982: **انعكاس الشجرة والصمت** (جائزة ماكس جاكوب).

1983: **الوجود الدّمية. . .**

1984: **سحابة ذات أصوات.**

1985: **الرّامي الأعمى.**

□**فردوس.**

1987: قراءة امرأة.

1989: أحافير. . .

عن دار الآداب، ترجم له كاظم جهاد «مختارات شعرية» (1981)، وفي العام 1982 ترجم له أدونيس (**الوجود الدمية**)، **والماء البارد محفوظ**، عرّبه الدكتور النائب مروان فارس. وبترجمة من جاك الأسود، أصدرت دار الفارابي الجزء الأول من: **صلاح ستيتية، الأعمال الشعرية الكاملة** (بيروت 1990).

نماذج من نثره وشعره

في شعره، كما في نثره، بطل حضاري/ محضِّر، عربي، إنساني، إسلامي، يكتب ما بنفسه بلا خوف، ويشهد في عصرنا لإسلام آخر، منفتح ومتفتح، يقدّم للغرب ولنا، صورة أخرى عن ذاتنا، فإذا بنا في كلماته، ننتسب إلى حضارة إسلامية حديثة عمرها أربعة عشر قرناً ونيِّف؛ هي بالدرجة الأولى **حداثة معرفية**، حداثة رؤية العقلي للعقلي، بالنّور وبالعتمة أيضاً. كتب عنه اندريه ميكال (A. Miquel): «حتى عندما يكون لشاعر، مثلكم، يا صلاح أن يختار الفرنسية، فهل يكفُّ، لهذا، أن يكون عربياً؟» (**ليل المعنى**، ص 213)؛ وكان ستيتية قد بيّن لمحاوره، جواد صيداوي (م.ن. ص 14):

«. . . أدركتُ أنّه يتوجبُ عليَّ ان أعود سواء عن طريق الاستشراق، أم عن طريق الاغتراب، او عن طريق الدراسة من جديد، على الرغم من تقدّم العمر، إلى

اللغة الأمّ، وما تحمله من معانٍ ومن قيم، وقد تحقّق لي شيء من ذلك إلى حدٍ ما. وكان هناك صراع بين توجهي الأساسي وبين رغبتي بالعودة إلى الجذور، مما خلق لدي شعوراً بالتمزّق، وهذا الشعور بالتمزّق والازدواجية خلق عندي رغبةً أقوى، وإصراراً أشدّ للوصول إلى الوحدة الذاتية، المرتبطة حتماً بتاريخ الإنسان وتاريخ مجتمعه الأصيل».

I ـ الرأس (ترجمتان):

* أيُّها الرأس، طريّاً ومحرقاً في الزَّمان، أراكَ طريّاً في حديقة محفوظة	أيُها الرأس الباردُ المحترقُ في الزمان، أراكَ نديّاً في حديقة محروسة
وأراك محترقاً في حديقة محفظة بالسيف	وأراكَ لاهباً في حديقة محروسة بسيف.
هما حديقتان رأسي يرغب أن يكون ميسّراً مثل سلّم متخيلة تعودُ	حديقتان هما رأس واحد، رغبته هي أن يكون مبسطاً كسلّم مُتصور يعودُ
إلى خشبٍ من طبيعتها».	بفرحٍ إلى حرج طبيعته».
(الماء البارد محفوظ، تعريب مروان فارس، ص 53).	(الماء البارد المحروس، تعريب جاك الأسود، **الأعمال الشعرية**، ص 220).

II ـ الكآبة:

الكآبة خارجاً تشعُّ كما النبيذ على الأصابع التي لا جسم لها ولا ظلّ
لكنْ، فقط، غرفةُ هندسةٍ تتبدَّدُ مُعطيةً زاويةً للطائرِ النواحِ. (**الأعمال**، ص 150).

III ـ شكل السحابة:

شكلُ السحابة هو في الثمارِ
يبقى الوجهُ وقمحُ أسنانهِ
ثم الثّمارُ. السحابةُ المؤججة.
السحابة المنفلشة في حُميًا الثمار. (م.ن. ص 153).

IV ـ القَدَرُ (م.ن. ص 171).

□ الخيميائيّ والغجريّة ولَّدا القَدَرَ المطلق.

حدثَ الاغتصابُ في بلادٍ من الرُّخامِ، تحت العاصفة.

أحدُهم واجهَ الصاعقة: إنَّها بضحكةٍ متماديةٍ، أذهلتْ قلبنا.

كَبُرَ القدَرُ. إنَّه يَتْفُلُ في قاعِ الفناجين.

V ـ الموت النَّحْلة:

■ **يقولُ الفنّانُ: أنا قَدَرٌ أيُّها القَدَرُ أرتدُّ صعوداً على مدى سقوط الأجسام.** أجعلُ الموتَ نحلةً. نلعب بالإيكس، بالكلّة، لعبةَ «مَن يخسر يربح». متواطئين في الطفولة، نتبادل في لمح البرقِ، قناعيْنا. تكون له فجأة ضحكتي، ويعتريني، تجهُّمُهُ بحبٍ رهيب. (**الأعمال الشعرية**، صص 179 ـ 180).

VI ـ الرّوح ضد الروح:

إذا الرّوحُ ضد الرّوح انتصبَ
فمَن ينقذ الرّوحَ من سيفه؟
وجوهٌ خارجاً/ في الهندسة الباردة.
السيفُ ودربه هما ارتداد العشب.
يتمدَّد سيفٌ قاسٍ على النَّهْد الأسود.
اليدُ التي يبطّنها ندى نارٍ، ندى جوعٍ. (م.ن. ص 268).

VII ـ الشاعر:

عبر رهيب الثّرى
هناك ثرى رهيبٌ مع الأشجار الذاهلةِ
وقد شاخ الثَّرى
أيُّها الشاعر، يا مُرتدياً تراباً،
هنا ثيابك مع عتبةِ يديكَ. (م.ن. ص 296).

■ المبدع هو «رام يُطلق في العتمة». الشاعر المُبدع الذي أراد ان يكون صلاح محمود ستيتيه، هلْ تكوّن وتحقّق في تجربته؟ المحدّد ـ اللامحدّد هو الذي يلعب بأوراق شجرته الشعرية، ويعزف منها موسيقى لجسده الحائر كالشِّعْر، ويلاحق «وجع الرّوح حتى الشجرة». فمَن يستطيع اللحاق به؟

أنطون خليل سعادة (1904 ـ 1949)

صورة الزعيم:

على غرار الزعيم في مجتمع جبل لبنان، حيث الغَرَضية التقليدية هي القاعدة الحزبية لزعامة الطائفة، أم على غرار صُوَر الزعيم المتكاثرة في غرب أوروبا (الفوهرر في ألمانيا، الزعيم، الليدر أو الشيف)، لا فرق، فأنطون سعادة تفرَّد برسم صورته في حزبه السوري القومي الاجتماعي، حيث حلّت الزعامة محل الرئاسة أو الأمانة العامة في أحزاب أخرى. فمؤسِّس الحزب، قائده أو رئيسه هو وحدَه الزعيم. ومن بعده لا زعيم.

وُلِدَ أنطون في الشوير (جبل لبنان) يوم 1/ 3/ 1904. والده الدكتور خليل سعادة، «المناضل» بطبّه وثقافته ضد «العَسْف العثماني»، و«المؤسِّس» لمحفل الشّرق الماسوني، الذي انتسب إليه ولدُه، على خُطاه، لأجلٍ مسمًّى. درس أنطون خليل سعادة في مدرسة الشوير (أو ضهور الشهوير)، غير البعيدة من بكفيّا الشام (حيث قامت الدعوة الكتائبيّة أو الانعزالية مع مشيخة آل الجميّل). فكان مقام أنطون على طريق وسطٍ بين الانعزال الطائفيّ الضيّق وبين العروبة المنفتحة على مدى الإسلام وعالمه الطبيعي. ارثوذكسي كزميله الشامي ميشيل عفلق؛ لكنّه بعكسه شاميّ، بمعنى بلاد الشام أو سورية الكبرى (سوريا ـ لبنان ـ الأردن ـ فلسطين) تربّى تربية علمانية، نهضوية وقوميّة بحدود المجتمع الشامي، سيف العزّ على مدى تاريخ المشرق منذ آلاف السنين، كما هو الحال في خيال الأساطير السورية الأولى.

بعد متابعة دراسته في برمانا، غادر الفتى انطون جبل لبنان سنة 1920 إلى البرازيل، حيث عمل مع والده في تحرير مجلة (المجلّة) في ساو باولو، فيما كان

المندوب السامي الفرنسي يعلن دولة لبنان الكبير (1/ 9/ 1920) في أول إعلان للفصل الحدودي او الكياني بين لبنان وسورية (إذ كان يُكتب آنذاك: الشوير، بكفيا، الشام؛ أو يُقال: صيدا بوَّابة الشام، أو طرابلس الشام مقابل طرابلس الغرب).

يُقال إنَّ انطون سعادة أتقنَ سبع لغات، منها العربية والألمانية والفرنسية والانكليزية... أهم لغات الحضارات المعاصرة. وعاد إلى لبنان سنة 1932، فدرَّس اللغة الألمانية في جامعة بيروت الأميركية (حيث أطلقَ منها بواكيرَ فكره السياسي) وتوَّج عمله التبشيري بتأسيس حزب جديد، حزب الأُمَّة السورية وحزب الزعيم معاً: الحزب السوري القومي الاجتماعي. وناضل ضد الاحتلال الفرنسي، فدخل السجن ثلاث مرّات. أحبَّ إدفيك جريديني (**رسائل حب**، 1937 ـ 1938)، ولم يتمكّن من زواجها علمانياً (تعارض الأحوال الزوجية بين المسلمين والمسيحيين)، فأدرك أهمية العلمانية ومن نتائجها الزواج المدني، في تمكين الأُمَّة من الانصهار بكل قواها وطاقاتها وطوائفها الروحية، فاكتشف دواءً لهذا الدّاء أسماه (المدرحية) وترجمه سياسياً بفكرة «**الإسلام في رسالتيه**»، عنوان كتاب له، يدلِّل على تقارب الروحية النصرانية مع الروحية المحمّدية، بما لا يؤذي وحدة الأُمَّة (السورية) في عرفه.

سنة 1938، هاجرَ مجدَّداً، حيث تزوّج ورُزق ثلاث بنات، ولم يعد إلى لبنان إلاَّ سنة 1947، بعد جلاء الجيش الفرنسي عن لبنان. فشهد بنفسه تزوير الانتخابات النيابية عامذاك، تمهيداً للتجديد للرئيس بشارة الخوري، شريك رياض الصلح في «الميثاق الوطني» وفي الحكم. كما واجه عن كثب قيام دولة صهيونية، غاصبة على أرض فلسطين (وهي عنده جنوب سورية الطبيعية)، فتأكّد من حيوية شعاره القومي القائل إنَّ الصراع مع الصهيونية هو «**صراع وجود، لا صراع حدود**»، الذي بات من أكثر الشعارات تداولاً في عصرنا. كما أنَّه أعطى للزعامة هيبتها السلطوية العليا: «الحياة وقفة عزّ»، «الحياة لنا»، «السورية»، «تحيا سورية» ـ هي أيضاً تحيّة للزعيم، ولكل رفاقه. وأحاط هذه الشعائرية السياسية **بالزوبعة** تدليلاً على حركة الحياة المنتظمة، وعلى واجب انتصار الحياة الجديدة في هذي البلاد القديمة.

وحين تأكّد من انسداد طريق التغيير في بلاد الشام، بعدما انكشف سراب الحرية والاستقلال والتطور فيها، ولمس استحالة الوصول (الديمقراطي) السريع إلى السلطة، ترجم خياراته النهضوية او الثورية بحركة انقلابية مسلّحة، يعزّزها

خطاب انقلابي حماسي، رومانسي غالباً. فوق ذلك استقطب الزعيم نخبة فكرية صاعدة (خليل حاوي، أدونيس، هشام شرابي، غسّان تويني، يوسف الخال، أسد الأشقر، د. عبدالله سعادة، إنعام رعد. إلخ).

في حزيران 1947، راهن الزعيم على تدبير (حركة مسلحة) لتصحيح نتائج انتخابات البرلمان المزوّر، ولما أُحبطت تلك الحركة الثورية، الأولى، لجأ الزعيم إلى سورية. وفي يوم واحد 8 تموز (يوليو) 1940، قام حسني الزعيم بتسليم الزعيم إلى السلطات اللبنانية، فكانت فضيحة إعدامه في اليوم التالي، في صحف صباح السبت 9/ 7/ 1949؛ فنعاه رفيقه غسّان تويني بافتتاحية «النّهار»: «سعادة المجرم الشهيد»، ودافع عنه خصمُه الفكري، التقدّمي كمال جنبلاط، دفاعاً حقوقياً وديمقراطياً فريداً من نوعه. أما منزل انطون سعادة في بيروت فكان قريباً جداً من حرم الجامعة [في الطابق الثالث من مبنىً سكن في طابقه الثاني ساطع الحصري]، نقيضه، في الفكر القومي العربي المحض.

غاب الزعيم المؤسِّس، ومن بعده شهد الحزب تحوّلات وتيّارات وانقسامات لا زالت مستمرة حتى اليوم، مع انحصار الحزب في المدار اللبناني ـ السوري، ودور صغير في الأردن وفلسطين. وصار زعيم الحزب رئيساً.

سعادة المفكّر:

لم يحظ زعيم سياسي عربي بما حظي به فكر أنطون سعادة من اهتمامات ودراسات وندوات، وحضور نخبوي مؤثّر على الصعيد العربي ـ هذا بمقارنة بسيطة مع إهمال معاصريه من مؤسسي الأحزاب مثل كامل الجادرجي وميشيل عفلق وكمال جنبلاط الخ. ومع ذلك، ليس هو الأكثر تأليفاً منهم، بل الأكثر نجومية على صعيد نخبة فكرية، لا تدانيها سوى النّخَب الماركسية العربية في ثقافتنا المعاصرة.

وضع سنة 1934 سِفرَه التأريخي المشهور «نشوء الأمم»، مستفيداً في توجهه النهضوي من ثقافة والده وطريقته في التنظيم المحَفَلي. فحاول إعادة تركيب تاريخ شبه أسطوري لأمّةٍ مؤسطرة جداً، في مجالات الإسلام (التراث) والعروبة (التاريخ السياسي)؛ وكانت محاولته في الجمع بين المادية والروحيّة تغليفاً (مَدْرَحيّاً) للعلمانية الحادّة التي يقاومها المجتمع الطائفي أو الاجتماع المذهبي، الإنغلاقي بطبيعته. فمنذ الثلاثينات، إبتكر مصطلح «الإنعزالية» ـ فلسفة رفض الآخر، نفيه، تغريبه بالانعزال عنه ـ وأطلقه في جبل لبنان على خصومه الكتائبيين وسواهم ممن

لا يشاركونه في مُثُله. وبالمِثْل، وصفه خصومه العروبيّون بأنَّه علماني عقلاني، دورخيمي (أو دورفيمي، نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهيم)، وأنَّه أكثر انفتاحاً من الإقليميين، وأقل تفتحاً من القوميّين العرب أو العروبيين - حيث اللغة حدود الجغرافية العربية. كذلك، نُشر له (عام 1996) مجموعة مقالات **«لواء الاسكندرون»**.

ومن أعماله الفكرية الأخرى نذكر كتابه **«الصراع الفكري في الأدب السوري»**، الذي كان مدخلاً لاجتذاب الموجة الحداثوية من شعراء المشرق العربي ومفكريها وفلاسفتها، كما ذكرنا من قبل. كما نذكر كتابه **«الإسلام في رسالتيه»**، الذي مهّد لعلمانيّة فلسفية أوحت الكثير للدكتور عادل ضاهر (**الفلسفة العلمانية** - دار السّاقي). ناهيك بسلسلة المحاضرات التي ألقاها في الجامعة الأميركية (مهد الحركات القومية الكبرى في المشرق)، وبلغت عشر محاضرات، صدرت بهذا العنوان: «المحاضرات العشر».

كما توسّل انطون سعادة الخطاب الإعلامي (الميديولوجي، قبل التسمية) لإبلاغ رسائله إلى الأمّة والرّفاق (تبلّغوا وبلّغوا). فكانت له تجربة غنيّة في الصحافة الحزبية وغير الحزبية، حيث الإعلام نضال آخر، معركة بالحبر. فبعد تجربة **«المجلة»**، أنشأ عدة صحف، أهمّها: **النهضة البيروتية** (ما بين 1937 و1938)؛ و**«سورية الجديدة»** (البرازيل 1939 - 1940) و**«الزوبعة»** في الأرجنتين ما بين (1940 - 1947) - لمزيد من المعلومات، را: **سعادة في المهجر**، جزءان، لنواف حردان، دار فكر، بيروت 1989؛ **بيسان**، 1996). ولدى عودته الأخيرة إلى لبنان، أنشأ صحيفة **«الجيل الجديد»** في بيروت، ما بين 1948 و1949.

حبّ المرأة والأمّة:

سنة 1997، أُتيح لنا الإطّلاع على فصْل مهمّ من حياة الزعيم، من خلال إقدام حبيبته (ادفيك جريديني) على نشر رسائله إليها ما بين 1937 و1938، بلا عكس، أي بلا نشر رسائلها إليه، التي تقول الكاتبة إنّها لا تملك نسخة عنها. وتظنُّ أنَّ مالكيها لا يرغبون في نشرها (كما هو الحال أيضاً، بالنسبة إلى رسائل غادة السمّان* إلى **غسان كنفاني**، أو فارس فارس، بعدما قامت هي أيضاً بنشر رسائله إليها).

في هذه الرسائل الغراميّة، نكتشف وجهاً آخر للزعيم الفتى، الذي أسّس صورة لشخصه في الحب والأدب والسياسة. فماذا بقي من نيجاتيف تلك الصورة؟

تقول ادڤيك جريديني (شيبوب): «هذه رسائله إليَّ، قصّة حبّه الكبير، كاملة. أمسح عنها غبار السنين، وأهديها إلى القرّاء. إنّها ثروة روحية من التراث... أثمن من أن تظلَّ مضمومة، بين أوراق الورد وثنايا الحرير. فنور الشمس، مهما طال احتجابه، لا بدّ أن يتسرّب إلى الفضاء، ويسطع على العالم». (رسائل حب، ص 6). وفي الصفحة (10) تتساءل (ادڤيك): «كيف أصفُ أنطون سعادة كما عرفته في صيف 1937؟ ذروة ما ترومه الأميرات: شخصيّة فذّة تشعّ رجولةً وذكاء، وسط هالةٍ من المناقبيّة العالية والظرف...». فماذا قال العاشق، الحبيب؟

في رسالته الأولى لها (22/ 8/ 1937): «إنَّ رسالتنا القومية هي رسالة الحياة والتحرّر، وإخضاع التقاليد للحياة الجيدة، ودعامة هذه الرسالة القوّة، القوّة العظيمة المتغلبة. كوني قويّة وثقي بنفسك! أحبُّ أنْ أراك قويّة» (رسائل حب، ص 9). فوثقت به وبنفسها، لكنَّ قوّة التقاليد ظلَّت حتى تاريخه أقوى من قوّة الحياة. وظلَّت تحبّه، رغم زواجها من غيره، وزواجه من غيرها، فهل غزل السياسي الزعيم غير غزل الآخرين؟

■ «أليس شريفاً ونبيلاً ان يسافر الإنسان في سبيل الحب، وأن يفعل كل شيء، في سبيل الحب، إلاَّ إهمال الواجب القومي الأوّل؟ ولولا الحبّ لما كان لأيّ تفاهم قيمة - فالحب هو الرابطة الأساسية، لا الزواج. والزواج يكمّل الحب، ولا يكمل الحبُّ الزواج. فأنا أحببتكِ ليس من أجل سعادتي وهنائي، بل لأنّني أحببتكِ... ومتى وجد الإنسانُ الحبَّ فقد وجدَ أساسَ الحياة والقوّة التي ينتصر بها على كلّ عدو. إنّي أحبيتكِ وأحبّكِ». (رسائل حبّ، ص 13).

■■ «ما أغرب الحياة!... كأنَّ حياتي يجب أن تكون تضحيات في تضحيات. كلاَّ يا حبيبتي. إنَّ حبّك لا يزيله من قلبي رؤية النساء الجميلات من بنات أمّتي، فقد كنتُ أرى جمالهنّ قبل أن أجتمع بك. ولكنْ حياتي وحياتك والجمع بينهما، هنا المسألة»! (رسائل حبّ، ص 15).

■■■ في الرسالة الأخيرة (رقم 18، الصادرة عن مكتب الزعيم) يقول: «... هذا الكتاب ليس كالكتب السابقة، إذ إنّه سيتضمّن كلمتي في المستقبل.

«... لم أكن مرّةً خائفاً او متردّداً وليست المسألة مسألة تخوّف أو تردُّد، بل مسألة مصير قضيّة، ومسألة أحداث نفسية وتصادم عقليّات وأحوال ومطالب وعنعنات بيئة وعدم استقرار أمر او استتباب شأن... ولم تكنْ لي فكرة سوى عن الحبّ، وما أشدّ الفرق بين الحبّ والزواج!

«... وقد رأيت بعد إنعام النظر في هذه الفترة الأخيرة أنَّه لا يجوزُ لي التفكير في تنفيذ ما كنتُ قد عوّلتُ عليه من أمر الزواج... كل العواطف وكل الإحساسات التي بادلتها إيّاها تبقى حقيقية؛ ولكننا عندما نفكّر بالزواج يجب أن نعلم أننا لا نواجه مسألة شخصية بحتة، بل معضلة اجتماعية...». (**رسائل حب**، صص 145 ـ 147).

نوال السّعداوي (1930 ـ كفر طحلة)
نقد النَّوم الداخلي للمرأة

الطبيبة الأديبة/ العالمة:

■ على ضفاف النيل المصري، وُلِدَت نوال السعداوي في بلدة كفر طحلة سنة 1930. ومن جامعة القاهرة نالت سنة 1955 بكالوريوس في الطب، ومارست الطبابة في الريف والقاهرة. ثم سافرت إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث درست الصحة العامة في جامعة كولومبيا (نيويورك) ونالت الماجستير سنة 1966. وفي 1972، عملت في وزارة الصحة وحرّرت مجلة **«الصحة»** القاهرية. وما بين 1973 و1976، درست في جامعة عين شمس **«العلاقة بين النساء والعُصَاب»**؛ ثم عملت بين 1978 و1980 مستشارة في برنامج المرأة في افريقيا والشرق الأوسط (الأمم المتحدة). طبيبة/ أديبة، نالت **جائزة القصة القصيرة** من المجلس الأعلى لرعاية الآداب والعلوم في مصر، عن **«الخيط والجدار»** سنة 1974. ترجمت كتابين عن الانكليزية: **شجرة تنمو في بروكلين** لبيتي سميث (دار النهضة العربية، القاهرة 1964)؛ **وكلّنا أخوة** لشارلي ماي سيمون (دار النهضة، 1961).

. كُتِبَ من المقالات والدراسات عنها، ما يزيد عن 52، لغاية العام 1996، بالعربية وبالانكليزية (حسب احصاء د. جوزيف زيدان: مصادر الأدب النسائي، م.ن. صص 334 ـ 340). أمّا أعمالها العربية فبلغت، لتاريخه، 36 عملاً، منها 23 عنواناً نُقل إلى الأجنبية (الانكليزية، الإسبانية والعبريّة). تدور أعمالها حول القصّة والرواية والبحث (الدراسة) وأدب الرحلة والذكريات والمسرحيات... فضلاً عن عمل وحيد بالانكليزية عن **الأصولية الإسلامية** (1989).

☐ أعمال الدكتورة نوال السعداوي:

يمكن إجمالها على النحو الآتي، حسب أنواعها:

قصص	روايات	دراسات	ذكريات ومذكرات	مسرحيات	بالانكليزية	المجموع
6	12	13 (+1)	3	2	1	37

يُستفاد من هذا الجدول الذي وضعناهُ لهذه الدراسة السريعة، ان الدكتورة الطبيبة نوال السعداوي استعملت كل الأساليب التعبيرية المُتاحة لها، كما مارست من الأدوار والتجارب ما قرّبها إنسانياً وعلمياً من فهم مشكلات الإنسان المعاصر الأنثى والذّكر على حدٍ سواء. وبما ان الأعمال الموضوعة حول كتبها تفوق عددياً (52 مقابل 37) أعمال الكاتبة ذاتها، فإنَّنا نُحيل هنا إلى «مصادر الأدب النسائي»، ونكتفي بتصنيف مفصَّل لأعمالها، كما يلي (بالترتيب الأمني) الخاص بهذه الدراسة:

I ـ القصص:

عددها ست مجموعات صدرت ما بين 1961 و1980، في القاهرة وبيروت:

(1) تعلمت الحب، سنة 1961 (الطبعة الأولى).

(2) حنان قليل، سنة 1962.

(3) لحظة صدق، سنة 1965.

(4) الخيط والجدار، سنة 1972.

(5) كانت هي الأضعف، سنة 1979 (طبعة رابعة، 1994 القاهرة).

(6) موت معالي الوزير، سنة 1980 (طبعة ثانية، 1983).

II ـ الروايات:

(1) مذكرات طبية (1965)، طبعة ثالثة، (1983).

(2) الغائب، سنة 1970.

(3) الباحث عن الحب، سنة 1974.

(4) موت الرجل الوحيد على الأرض، 1976 (طبعة ثالثة، مدبولي، القاهرة 1983).

(5) امرأة عند نقطة الصفر، 1977 (ط 2: 1979).

(6) الخيط وعين الحياة (روايتان)، ط 3 (مدبولي) 1983.

(7) أغنية الأطفال الدائرية، سنة 1983.

(8) امرأتان في امرأة، ط 4، 1983.

(9) سقوط الإمام، 1987.

(10) مذكرات طفلة اسمها سعاد، 1990.

(11) جنّات وإبليس، 1992.

(12) الحبُّ في زمن النفط، 1993.

III ـ أبحاث ودراسات:

(1) المرأة والصحة والحب، 1972؛ وفي العام نفسه: (2): المرأة والجنس (ط 2: 1983).

(3) الأنثى هي الأصل، 1974.

(4) الرجل والجنس، 1977.

(5) المرأة والصراع النفسي، (1977).

(6) الوجه العاري للمرأة العربية، (1977).

(7) قضيّة المرأة المصرية السياسية والجنسية، (1977).

(8) دفاعاً عن الحب (رام الله، 1985).

(9) عن المرأة (مقالات)؛ (1988).

(10) عن تضامن المرأة العربية، (1989).

(11) المرأة العربية: العرب والعالم ـ مع آخرين ـ سنة 1989.

(12) أفكار جريئة (رام الله، 1990).

(13) معركة جديدة في قضية المرأة، 1992.

(14) **Islamic Fundamentalism, London, Institute for African Alternatives, 1989.**

IV ـ مسرحيّات:

1 ـ الإنسان، إثنا عشر (كذا) إمرأة في زنزانة واحدة، منشورات مدبولي/ القاهرة 1982.

2 ـ إيزيس، دار المستقبل العربي/ القاهرة، ب.ت.

V. ذكريات ومذكّرات ورحلات:

1 ـ مذكّراتي في سجن النساء (1984). طبعة ثانية (1986).

2 ـ رحلاتي حول العالم (1986).

3 ـ أوراق حياتي (سيرة)، دار الهلال، القاهرة، 1995.

نماذج من أعمالها:

I. ما حدثَ ليس الحب؟

«الحدث لا يمكن أن يحدث من أجل الانتفاع والنفعية، ولا يمكن ان يحدث من أجل الاستغلال، او من أجل المصلحة الاقتصادية او الحماية الاجتماعية. إنَّ علاقة الحب ليست علاقة تجارية، ولا يمكن ان يشتريها الإنسان بماله او عقاراته او سطوته. لكنَّ الذي حدث في التاريخ هو تلك النكسة الإنسانية التي جعلت جنساً يسودُ على الجنس الآخر، وفقدت العلاقة بين الرجال والنساء تكافؤها الطبيعي [...]. وبفقدان هذا التكافؤ لم يعد من الممكن ان تقوم العلاقة بين الرجل والمرأة بسبب الحبّ الحقيقي، وإنّما لأسبابٍ أخرى متعدّدة [...]. كل ما يمكن أن يحدث بينهما هو نوع من الاتصال الجنسي، ليس هو الحب بأيّ حالٍ من الأحوال، إنّما هو تلك الحركات الجنسية اللاإرادية التي تدفع الذكَر إلى الأنثى من أجل الإخصاب والمحافظة على النّوع في جميع الكائنات الحية، ابتداء من الديدان والحشرات، إلى الزواحف والثدييات». (دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي ـ **المرأة والجنس**، المؤسسة العربية، بيروت 1990، صص 105 ـ 106).

II. هل هناك أصل؟

هناك أصل للأجناس الحيّة، هو الحياة نفسها، لكن نوال السعدوي تذهب إلى أن الأنثى هي الأصل. وبوصفها أصلاً، تهدي كتابها إلى زوجها، الدكتور شريف حتاته «أحد الرجال العظماء القلائل الذين قابلتهم...»، تقول (ص

184): «إنَّ الجنين في كل الحيوانات الثديية يكونُ في أولى مراحله **أنثى**، وكذلك في حالة الإنسان، فإنَّ الجنين ينشأ **في الأصل أنثى**، ويستمر حتى الأسبوع السادس، حين يبدأ الهرمون الجنيني الذكري فعله، حتى الشهر الثالث من حياة الجنين. إنَّ **أعضاء الأنثى تتكوَّن وحدَها** في الجنين، منذ البداية، دون حاجة إلى فعل الهرمونات المؤنّثة...». فكيف توظّفُ هذه المعلومة الطبيّة؟ «... لا المرأة ولا الرجل (وعلى الأخص ليست المرأة) قد تكوَّنا بيولوجياً لنظم الوحدانيّة في الزواج، أو الزوج الواحد، أو المراهقة الطويلة التي تفرضها عليها نُظُم التعليم في العصر الحديث. وبصفة عامة، لم يخضع الرجال أبداً لنظام الزوجة الواحدة إلاَّ نظرياً، **أمَّا المرأة فقد فرضَ عليها الزوج الواحد بالقوة، وقد دُفعت إلى قبول ذلك عن طريق القانون الصارم الذي وضعه الرجل على المرأة**، ولم يضعه لنفسه». (م.ن. ص 193).

III. مَنْ الأضعف؟

كالحاجز الطويل الضخم، كان أبوها يقفُ بينها وبين نفسها الحقيقية، يحول بينها بضخامةِ جسمه وصوته القويّ الخشن [...]. حين يرن صوته: بهيّة! تدرك أنَّه ينادي واحدةً غيرها، لكنَّها تردّ وتقول: نعم. ويسألها عملتِ الواجب؟ وتردُّ بصوتٍ مطيع مؤدّب: نعم. ويتّصل صوتها إلى أذنها بكلمة نعم، فتعلم عن يقين أنّه ليس صوتها. حين يختفي أبوها من الصالة، وتصبح في حجرتها وحدَها، تستطيع ان تسمع صوتها الحقيقي...». (امرأتان في امرأة، ط 6، الآداب 1988، ص 36).

■ الأنثى تحيا، تعلم، تكتب نفسها وسواها، الأنثى حيّة، مثله؛ أصلهما مشترك، واحد، حياتهما في سوء تفاهم مصطنع. في أعمالها، أيقظتنا نوال السعداوي من نومنا الداخلي، المضاد لسعادتنا المشتركة.

إدوار سعيد (القدس - 1935)
الثقافة والعنصرية

□ العالِم المقدسي:

■ وُلِد إدوارد و. سعيد في القدس (Edward W. Said)، حيث أكمل تعليمه ما قبل الجامعي، وانتقل منها إلى مصر لإتمام تعليمه الثانوي. كان ذلك في 1/ 11/ 1935، وكانت هجرته من مصر إلى الولايات المتحدة سنة 1957 حيث درس، ونال **البكالوريوس** من جامعة برنستن، كما نال الماجستير والدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة هارڤرد. أستاذ ومحاضر في عدة جامعات، آخرها جامعة كولومبيا/ نيويورك. حصل على جائزة بويدوين. عمل أستاذاً زائراً في جامعة هارڤرد (1974)، وزميلاً في جامعة ستانفورد (مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية/ 1975 - 1976)، وأستاذاً زائراً في جامعة هويكنز. يوازي في نقد الاستشراق، وفي الشهرة العربية/ العالية، الأستاذ الدكتور **محمد أركون**، فكلاهما يغطي مساحة ثقافية عربية كبرى في المجال الانجلوسكسوني، والفرنكوفوني، وكلاهما يَدْفَع العنصرية عن الثقافة العربية، ويدافع عن الإنسان العربي، وعن كل إنسان في مواجهة الاستشراق العنصري والعنصريات السياسية او الاعتقادية. كتبا بالانكليزية او بالفرنسية، لكنْ بمضمون عربي، **إذْ جعلا قضايا العرب والإسلام في صميم أعمالهما** (را: أركون).

■ العالم المقدسي، كاتبٌ بالعربية وبالانكليزية في آن. إلاَّ أنَّ شُهْرَتَهُ الكبرى جاءت من كتابه العالمي (Orientalism):

- سنة 1966، صدر كتابه الأول: **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية**.
- سنة 1975، صدر له: **بدايات: القصد والمنهج**.

■ سنة 1978، كتاب: **الاستشراق** (بالانكليزية)، ومنها نُقل إلى العربية

سنة 1981 (الطبعة الرابعة، 1995)، والفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والتركية والفارسية والماليزية واليابانية، الخ.

- سنة 1979: **مسألة فلسطين.**
- سنة 1980: **الأدب والمجتمع.**
- سنة 1981: **تغطية الإسلام.**
- سنة 1983: **العالم/ النّص/ الناقد.**
- سنة 1986: **بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينيّة.**
- سنة 1988: **لوم الضحيّة.**
- سنة 1991: **متتاليات موسيقية.**
- سنة 1993: **الثقافة والامبريالية** (دار الآداب، بيروت، ط 2 سنة 1998). **صُوَر المثقّف** (دار النهار، سنة 1996) **أو** (تمثيلات المثقف).
- سنة 1994: **سياسة التجريد، أو الإسلام الأصولي** (مع برنارد لويس/ دار الجيل بيروت).

بالعربية ■ غزة ـ أريحا: سلام أميركي: (1995).

■ السلام والسخط: (1995).

- سنة 1996: **تعقيبات على الاستشراق** (المؤسسة العربية للدراسات، بيروت).
- سنة 1999: عالم المعرفة، **طرائق الحداثة** (246): ملحق: **الميديا والهوامش والحداثة**، رايموند ويليامز وإدوارد سعيد.



□ الجنس والعنصر:

في هذا **الملحق** يكشف ادوارد سعيد عمّا شغله في كل مهنته العلمية والثقافية، وعمّا تكشّف له من وراء الاستشراق والامبريالية يقول في (**طرائق الحداثة**، ص 2771):

ـ «والآن فيما تعلّق بسؤالي عن الجنس، فمن المحتمل أنّكم لا تستطيعون النّظر إلى «الامبريالية» أو بالتأكيد، فلتنقل إلى «الإستشراق» دون ان تلحظوا المكانة البارزة التي تشغلها النساءُ فيه، هي بارزة بالنظر إلى خضوعها ومركزيتها في الوقت ذاته، فدور المرأة الشرقية في مجمل هذا الخطاب، وفي التصوّر العام للشرق، هو

مركزي على نحو مطلق، ومن الطريف أنّه لم يكد يتغير، بمعنى أنّه نادراً ما يمضي إلى ما وراء الوظائف الأساسية المنوطة بالنساء: الخضوع وتمجيد الذَّكر وكل صُوَر الحسية وإشباع الرغبة وما إلى ذلك [. . .]. إنّني في الحقيقة أشعر في هذا الموقف، في العلاقات بين الحاكم والمحكوم، بالمعنى الامبريالي او الاستعماري او العنصري، بأنَّ **العنصرَ تكون له الغلبة على الطبقة والجنس معاً**. وهو مسألة نظرية أشعر بأنّها لم تُبحث ولم تُناقش بالدرجات الكافية في الكتاباتِ النسوية، أعني في حدودها التاريخية، عكس الحدود النظرية فقط».

ـ يضيف ص 272 (م.ن):

«النقطة الثانية التي أودّ طرحها هي أنّني برغم اعتقادي الأكيد بأصالة وصواب التجربة، إلاّ أنّني لا أعتقد بصحة الفكرة القائلة بأنَّ التجربة حق مقصور على أصحابها، بمعنى ان الأسودَ فقط هو الذي يستطيع فهم تجربة السُّود، والمرأة فقط هي التي تستطيع فهم تجربة النساء. . . الخ. وإنّني أجدُها فكرةً مثيرةً للجدل، هي مشكلة «الداخلي» في مقابل «الخارجي»، كما صاغها علماءُ الاجتماع. وهكذا، فإنّني أعتقد فيما يتعلّق بهذه الجوانب، أنّني قد حاولت تناول بعض وجوه قضيّة الجنس، لكنّني كنت دائماً أشعر بأنَّ مسألة التأكيد او الأهمية النسبية لها الأولوية قبل الحاجة إلى تقديم أوراق اعتمادي النسوية».

الإسلام ما بين لويس وسعيد:

أهمية إدوارد سعيد مزدوجة: فهو اخترق بعلمه وبثقافته حضارة الغرب الأميركي، ومن خلاله اخترق الحضارة العالمية او العولمة الثقافية (فيما العَوْرَبة نفسها في سبات)؛ وحاورَ الاستشراق والمستشرقين في بريطانيا وأميركا وسواهما، حول قضايا حيويّة، كاشفاً خطورة **المعرفة** غير المقترنة بالشجاعة على الاعتراف بالآخر، بعرقه وجنسه وثقافته، بحضارته ووطنه وأرضه ودولته. **الفلسطيني** يختصر هُنا كلَّ مأساة الحضور العربي المعاصرة. فكيف بهذا الفلسطيني المقدسي، الذي ساجلَ المستشرق البريطاني **برنارد لويس**، حول مسألة **الإسلام الأصولي** (في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أميركية)؟

موضوع المساجلة: البحث عن جذور **السخط الإسلامي**، والباحثون في هذا القطاع الحيوي هم «خبراء بالرغم منهم»، لدى الحكومات والشركات الغربية المعنية بهذا العالم الذي يشهد حروباً عليه بلا انقطاع، ومنها حروب بدأت مطلع القرن (على فلسطين) ولم تهدأ حتى اليوم: «على المنوال نفسه تقضي الحكمة

التقليدية التي ما زالت قائمة منذ سنوات عديدة أن يُعتبر الفلسطينيون مجرّد لاجئين يمكن إعادة توطينهم، أن يُعتبروا قوّة سياسية لها تأثيرها الذي لا يُستهان به في أي تقدير مقبول للوضع في الشرق الأدنى. وقد أصبح الفلسطينيون، منذ منتصف السبعينات، مشكلة رئيسة من المشكلات التي تعترف بها سياسة الولايات المتحدة، ومع ذلك فإنّهم لم يلقوا حتى الآن الاهتمام الفكري والبحثي الذي يتلاءم وأهميتهم...». (**الإسلام الأصولي**. ص 52). وفي المصدر نفسه (ص 51) ينبّه إلى خطورة المشكلة اللبنانية:

«ومن هنا كان من المحتّم أن تنشأ كل مشكلة في لبنان من الأوضاع العربية الدقيقة المحيطة به، لا من إسرائيل أو الولايات المتحدة على سبيل المثال، مع ان لكل منهما خططاً دقيقة محدَّدة بالنسبة لما يتعلق بلبنان، وإن كانت هذه الخطط لم تخضع لتحليل وسائل الإعلام [...]. نتيجة لكل ذلك **أخفق الخبراءُ**، في لبنان كما في غيره من البلدان، **في إدراك أن غالبية الأمور الجوهرية المهمة** في الدول التي كانت مستعمرة لا يمكن حصرها في عنوانٍ أو قاعدةٍ واحدةٍ: **«الاستقرار»**. ففي لبنان كان من شأن تلك القوى المتحرّكة بشدّة ـ وهي القوى نفسها التي تجاهل الخبراء دراستها وبحثها تجاهلاً تاماً او على الأقل أساؤوا تقديرها ـ أن تمزّقَ البلاد شرَّ ممزّق».

المثقّف وتمثّلات الثقافة:

■ في «صور المُثقف» يشير إدوارد سعيد إلى إشكاليّة المثقف وتمثّلاته في ظروف الإمبريالية، يقول: «نحنُ كلّنا نعيش في مجتمع، وننتمي إلى قومية لها لغتها وتقاليدها ووضعيتها التاريخية، الخاصة بها. فإلى أي مدى يكون المثقفونُ خدّام هذه الواقعيّات، وإلى أي مدىً يكونون أعداءَها؟ ويصح القول ذاته في علاقة المثقفين بالمؤسسات (الأكاديمية، الكنيسة، النقابة المهنية) وبالقوى الدنيوية التي اختارت، في أيامنا هذه، ضمَّ الصفوة من المثقفين إليها على نحو غير عادي. ونتائج ذلك، كما عبَّر عنها ولفرد أوين، ان «الكتبة على كل الناس يتهجّمون/ وللدولة بولائهم يزعقون». وفي رأيي، إذن، **أنّ الواجب الفكري الأساسي هو البحث عن تحرّر نسبي من مثل هذه الضغوط. ومن هنا كان تصويري للمثقّف كمنفيّ هامشيّ وهاوٍ، وخالق لغة تحاول قول الحق للسلطة»**. (**صُوَر المثقّف**، ص 17).

وبصورة تماثيل محطّمة في قصر فرساي، يزدان غلاف الطبعة العربية لكتاب

إ. سعيد: «الثقافة الامبريالية» الذي يكشف فيه مدى معركته الفكرية ضد الاستعمار الثقافي، وغير الثقافي ايضاً ـ وإن حاول دوماً إخفاء السياسي ما وراء الفكري، ربما خوفاً من «الصهيوني» الماثل في ثنايا العولمة الغربية، البروتستانتية اليهودية، مثلاً. فهذا الكتاب تتمة للمسار الفكري الذي انطلق منه كتاب الاستشراق؛ ويحلم واضعه: بعد أن يُعيد إحياءَ «المشكلات التي عالجها الإستشراق في سياق أوسع ـ إذا كان لتفاؤلي ما يسوّغه ـ أنْ يعيد إحياء المناظرة حول السيطرة والمقاومة، وحول التاريخ والجغرافيا، وحول استخدامات الثقافة ومحاولات التفكير بالتحرير. وجميع هذه الأمور كانت متمركزة في اللباب من الإستشراق. وإنَّه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربي وغربي (أن ينجلي) أنَّ فكرة التعددية الثقافية او الهُجْنَة ـ التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم ـ لا تؤدِّي بالضرورة دائماً إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدِّي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة، وإنَّه لعلى قدر كبير من الأهمية ان نتذكّر ذلك في وقت يحاول فيه متطرّفون مثل صامويل هنتنغتن أن يُقنعوا العالمَ بأن «صدام الحضارات» أمر محتوم لا مفرّ منه». (الثقافة والامبريالية، صص 9 ـ 10).

□ العربي الانساني العالمي:

ادوارد سعيد يؤمن بالثقافة الانسانية كضرورة لعالم اليوم والغد، وبشكل خاص لم يتغرَّب ليعود بيننا غريباً او مستغرباً، مستشرقاً؛ بل ليقدّم لنا، فعلاً، نموذجاً جديداً للفلسطيني، للعربي، المُتَعولِم ثقافياً، دون ان يغيّر لونَ جلده وهويّته وعنصره وجنسه ولسانه. لقد خاض معركة الحضور الثقافي العربي في العالم الانجلوسكسوني، كأنَّ قدسه او فلسطينه هي هناك ايضاً وايضاً. ومما لا شك فيه ان «الاستشراق»، بعد «نبيّ» جبران، سيكون الأكثر انتشاراً وتأثيراً في ثقافة القرن العشرين وأفكار القرن المقبل. لذا كانت الردود عليه شديدة، وكان ردّه عليها معاً، في كتاب «تعقيبات على الاستشراق»، لا يقلُّ خطورة عن معاركه الثقافية الانسانية الأخرى ضد العنصرية المتخفيّة تارةً وراء الاستعمار او الامبريالية، وتارة وراء الاستيطان او الصهيونية: «أمّا بالنسبة إلى المسألة الفلسطينية، أي القضية الفلسطينية والمواجهة المحتومة مع الصهيونية من جهة أولى، ورهط الاستشراق ووعيه القياسي المحترف، بوصفه شركة خبراء يحمون ميدان سيطرتهم وأوراق اعتمادهم من التمحيص الخارجي من جهة ثانية، فقد كانت في أساس معظم العداء الذي قُوبل به تحليلي النَّقدي للاستشراق» (م.ن. ص 46).

طلال سلمان:
سفير الحريّة والديمقراطية والعروبة

I ـ الحِبْرُ الكادح:

من كبار المبدعين العرب المعاصرين في مضمار الأدب الصحافي الملتزم، ولذلك نحارُ كيف نصنّفه: أهو شاعر؟ ناقد سياسي؟ أم صحافيّ عربي يومي يأخذُهُ الحَدَثُ من الزمن إلى حُضْن القضيّة؟ هو كل ذلك وأكثر، بلا مبالغة. إنّه سليلُ الحبر العربي الكادح.

وُلِدَ سنة 1938 في شمسطار، غرب مدينة الشمس (بعلبك)، فيما والدُه إبراهيم يكدح في سلك **قوى الأمن الداخلي**، متنقّلاً بأكوام «اللحم» بين مختلف المناطق، وفيما الفتى **طلال** يطلُّ على الدُّنيا ويقرأها بعيون مختلفة: «فأنا ابن شمسطار، إحدى قرى البقاع الفقير المُسْتَغَلّ والمُهْمَل، كنتُ أُعاني مفارقةً مؤلمة بين صورة لبنان الواقعية وبين صورته في البلاد العربية. فالزملاء والشخصيّات الذين أُقابلهم لا يعرفون من لبنان إلاّ بيروت، ولا يعرفون من بيروت إلاّ دائرة محدودة جداً تتمثّل عادة بمنطقة رأس بيروت، وبالتحديد شارع الحمراء، أو بمنطقة عين المريسة، وتحديداً شارع فينيسيا. **لم يكونوا يعرفون أحزمة البؤس** في الضواحي الجنوبية والشرقية والشمالية من بيروت، ولا المناطق البعيدة التي ينتمي إليها أهله، وهي البقاع والجنوب وعكّار. **وما أعنيه هو لبنان الحقيقي**، الكادح، **الغارق في الحرمان والمظالم الاجتماعية**. فلبنان هذا، دولته لا تعرفه أكثر من خزّان لتصدير الأجراء والأيدي العاملة الرخيصة الثمن، كان الواحد منّا يشعر أنّه مطعون بهويّته الوطنيّة والقومية عندما يُواجَه بالصّورة المشوّهة للبنانيّ في الأقطار

العربية، وهي صورة السمسار والمهرِّب والبزنسمان والكوزموبوليتي الذي ليست له ذات وطنيّة أصيلة». بهذه النبرة النقدية العالية، يكشف طلال سلمان، الوطني، العروبيّ، حقيقة معاناته بين الأنا والانتماء للجماعة.

بدأ العمل مجاناً في جريدة «الشرق» (بيروت، 1956)، ثم تقاضى أجراً أسبوعياً (10 ل.ل) حتى منتصف 1957. ومن «الشرق»، هاجر بقلمه إلى مجلتي «**الحوادث**» لسليم اللوزي، و«**الأحد**» لرياض طه، ما بين 1959 و1962، والقومية العربية في عزّها النّاصريّ ـ البعثيّ. في الكويت، أسّس سنة 1963 مجلة «**دنيا العروبة**»، ضمن مرحلة الحلم الصحافي الكبير الذي كان يراوده، وتحقّق بمولد «السفير» سنة 1974. ولكنَّ دنيا العروبة ضاقت عليه بسرعة، فعاد من الكويت بعد ثلاثة أشهر، مواصلاً كَدْحَه اليوميّ، في مجلة «**الصيّاد**» لسعيد فريحة (ما بين 1963 و1965)، ثم في مجلة «الأحد». وما بين 1966 ـ 1967، كتب في مجلة «الحرية» لسان حال حركة القوميين العرب، ومنها انتقل إلى جريدة «اليوم» (67 ـ 68) فالحوادث مجدّداً، فالصيّاد ثم الأحد... كان يدور بقلمه حول نفسه، حاملاً قضيةً أكبرَ من مَعَاش وأرفع من منابر. لذا تجوَّل بقضيّته، بـ «صوت الذين لا صوت لهم»، سفيراً للحرية والديمقراطية والعروبة! مراسلاً جوّالاً في المنطقة العربية لمجلة «الصيّاد» حتى منتصف العام 73، بداية الإعداد لإصدار جريدة «السفير» (صدر العدد الأول منها في 26/ 3/ 1974). «جريدة متميِّزة تقول ما لا يقوله الآخرون، ولكنْ من موقع وطني، تقدّمي...». وفي زاوية «على الطريق» انساب حبر سلمان الكادح مدى ربع قرن وأكثر، فكتب يوم 26/ 3/ 1974 بالقلم العريض: «... لا يجوز أن يزداد عدد الفقراء في هذه الأمّة بينما العالم يحسدُها على مليارات الدولارات التي تتهاطل عليها من نفطها، ولا يجوز أن يزداد عدد الأمّيين في هذا الوطن، بينما آلاف من مثقفينا يضعون علمهم في خدمة الغير، إمّا بسبب إنتفاء الديمقراطية، وإمّا بسبب عدم توافر فرص العمل الكريم» (السفير، **افتتاحية**). جريدة حملت هموم العرب كلّهم، فأبدعت بأقلامها، وليس فقط بقلم صاحبها ورئيس تحريرها، وانتظمت إلى جانب «النهار» في عداد صحف لبنان الأولى.

■ مُبْدع في الكتابة اليومية ـ الستراتيجيّة، ولكلماته نكهة الشّعْر والنثر، المعرفة والسياسة، الحدث والقضية الثابتة. فهل هذا الكلام في مستوى عطائه الكبير؟ لم يجمع مقالاته وكتاباته في كتب، ولو فعل لامتلأت الطريق من جريدة السفير في بيروت إلى بلدته، منبع رأسه، شمسطار، وما بعدها من العالم العربي.

وحسناً فعل إذْ اكتفى بما كتب ونشر في المجلات والصحف المذكورة. هنا إشارة إلى أبرز أعماله المنشورة كتباً ـ ناهيك بمساهماته شبه اليومية في السفير طيلة ربع قرن (الافتتاحية والمحاضرات، والصفحة الثقافية):

1. **مع فتح والفدائيين،** مجموعة تحقيقات صحافية (الصيّاد)، (دار العودة، 1969).

2. **ثرثرة فوق بحيرة ليمان،** مقدمة لكتاب ضمَّ المحاضر الكاملة لمؤتمر «الوفاق الوطني» في لوزان.

3. **إلى أميرة اسمها بيروت،** مقالات لعاصمة لبنان (والثقافة العربية)!

4. **حجر يثقب ليل الهزيمة،** بيروت، 1992.

5. **الهزيمة ليست قدراً،** دار الجديد، بيروت، 1995.

II ـ نماذج من كتاباته:

■ أصعب شيء الإدّعاء أنَّ هذا مبدع، وذاك غير مبدع؛ وأنَّ هذا النّص يعبّر عن روح الكاتب او الكتابة، وذاك، لا. مع ذلك، لا بدَّ من مخاطرة في هذا المضمار الذي نصَبنا فخّه لنفسنا بقلمنا.

1. التحريض بالسؤال

«لا يملك الصحافي العربي من أدوات المعرفة، في هذه المرحلة، غير الأسئلة! لكن كنوز الأسئلة التي تحرمه هناءَ حياته لا تشفع له لدى قارئه الذي يحاسبُه بقسوةٍ على قصوره او تقصيره في توفير الأجوبة (التي تشفي الغليل)، أو على دقّة ما يجتهد في الوصول إليه، أو على نقص النزاهة في «مواقفه» التي يستخدمها كبدلٍ من ضائع، في انتظار اكتشاف الأجوبة المنشودة. في صدر كل منا، سنَّ قلمه طوفان من الأسئلة النابعة من مسلسل الانهيارات التي تهزّ الكون والتي تبدّل تاريخه وتعدّل في أرضه وهويّتها وكياناتها وعلائقها السياسية جذرياً». (الهزيمة ليست قَدَراً، ص 7).

2. صحافة لبنان ضرورة عربية (البراءة تدافع عن نفسها؟)

«إنَّ حاكم لبنان بلا صحافة أدنى من رئيس بلدية وأقل قدرة من رئيس مجلس إدارة شركة، وأوهى نفوذاً من ضابط جوازات في أي من نقاط الحدود العربية. فلبنان بلا حرية فاقد المعنى معدوم الدور (. . .) ولبنان ـ الحرية ليس كازينو، وليس ملهىً ليلياً وليس وكر تجسّس، لبنان ـ الحرية دولة قويَّة بمواطنيها، كما

بقوانينها التي توفّر المناخ الصحي للديمقراطية وتحمي «الواحة» أو «الشارع الوطني العربي» أو المنتدى الفكري والمطبعة والكتاب وصحيفة الصباح (. . .) ومرَّة أخرى فإنَّ «السفير» لم تطلب «الحرب» مع السلطة، ولا هي ترغبُ فيها أو في استمرارها؛ ولكنَّها تدافع عن قضيّة الحرية وعن دور لبنان العربي، عبر دفاعها عن نفسها». (م.ن. ص 38 ـ 41).

3. ماذا في النظام الجديد؟

«وفي النظام الجديد لا شعوب ولا قوميّات ولا أوطان. فقط هناك «سيّد» أوحد ومجموعة من الولايات، بل الشركات البلاهويّة، وبنوك وزبائن وعملاء وسماسرة، والكلّ في فلك «السيّد» يدور، يعمل له وينتمي إليه، ويعيش تحت حمايته، فإذا كابرَ أو تمرَّد او عصى، طُرِد من «الجنّة»، فهلك جوعاً وعطشاً وغربة حيث لا منفى، لأنَّ المنافي ايضاً تنضوي تحت لواء شركة من شركات «السيّد» عابرة القارّات!». (**الهزيمة ليست قدراً**، ص 101).

4. كتابة على آخر حَجَر:

«وداعاً أيُّها الحَجَر، وداعاً أيَّتها الأحلام، وداعاً أيُّها العرب!

(. . .) كان الحَجَر آخر كلمة (لا) والمدخل المبتكر للجيل الثالث أو الرابع أو الخامس من الثوّار على أرض فلسطين (. . .).

كان الحجرُ آخر سدّ، آخر عقبة، آخر حدٍّ مع الصهيونية». (م.ن. ص 105).

5. . . . ليست قَدَراً:

«الهزيمة ليست قدراً، لا بد من اقتحام التاريخ ودخوله والانتظام في دورته من جديد. وهذا لن يكون غداً أو بعد غد، وقد يتطلّب عمراً ثانياً أو أجيالاً عديدة، لكن لا طريق غيره (. . .). إنَّ الديمقراطية هي المدخل إلى الحل، وهي المخرج من الهزيمة وعصرها، **الديمقراطية بما هي اعتراف بالإنسان وحقوقه**، وبما هي بناء المؤسسات، وبما هي الإطار الصحيح للنقد، الديمقراطية بما هي حق المعرفة، وحق الاختلاف مع الحاكم، وأول المعرفة معرفة الذات ومعرفة العدو» (م.ن. صص 338 ـ 339).

6. جمال عبد الناصر:

«وما زلنا نواصل الاحتفال بثورة 23 يوليو، بعد الاطمئنان إلى وفاتها بوفاة قائدِها . . .

«جميلٌ أن يبقى لنا يومٌ في التاريخ لمراجعة الذات.

«وأن يبقى لنا «مثال» ولو لنحمّله أوزارنا عن الأمس واليوم والغد!

«لذا يستبقي الكلُّ جمال عبد الناصر حيّاً: البعض لكي يهرب إليه من واقعه، والبعض الآخر لكي يحمّله المسؤولية عن هذا الواقع».

«تحية إليه في ذكرى اندفاعته الشجاعة للتغيير. وهي تنتظر بعد مَن يستكملها».

(السفير، طلال سلمان، 23/ 7/ 99، ص 1).

7. الأرض/ العصبية:

«في الحديث عن البقاع تأخذني العصبيّة. فعذراً... ذلك لأنّني مؤمن بأنّ الإنسان بأرضه. وأول أرضي البقاع، وإن كان آخرها المغرب غَرْباً واليمن سعادة».

(السفير، طلال سلمان، ص 13 من عدد 23/ 7/ 1999).

8. عن الشعوب كإطار جماهيري للجنازات الملكية:

«يغيب الملوك ولا تحضر الشعوب. يسمح الموت «للجماهير» بأنْ تنزل إلى الشارع، وداعاً للراحل الكبير (...). تنزلها الجماهير إلى جنازة يتقدّم موكبها رئيس رؤساء الكون، ملك ملوك الكرة الأرضية وفضائها والمحيطات والبحار، وإلى يمينه «خاقان البر والبحر والجو لمنطقة الشرق الأوسط، أيهود باراك...».

(السفير، طلال سلمان، ص 11 من عدد 30/ 7/ 1999).

9. 2 آب (أغسطس) التاسع:

«إنَّ العجز، يومذاك، عن منع حصول تلك الغزوة التي أضاعت مع الكويت، العراقَ، ثمَّ منطقة الجزيرة والخليج، كان لا بد ان يعطي من بعد، ثماره المرَّة، خصوصاً مع افتقاد الإرادة السياسية، ومع تشلّع العواطف القومية، وتحوّل القُطْريات إلى عنصريّات كيانية متفجّرة، كادت تمزّق فكرة العروبة ذاتها. وهكذا نجد أنفسنا اليوم أبعد ما نكون عن أهدافنا الأصيلة».

(طلال سلمان، على الطريق، السفير 2/ 8/ 1999).

10. التّفاق العسكري باللافتات المدنية:

«اللافتاتُ لا تصنعُ حبّاً. ومهرجان اللافتات التي تُرفع عادةً في الأول من آب، لمناسبة عيد الجيش، حَفِلَ هذه السنة بإهاناتٍ كثيرة للبلاد جميعاً، بشعبها

وجيشها ودولتها، والمؤسسات... لقد زايد المنافقون على بعضهم حتى **جعلوا الجيشَ أهم من شعبه ومن وطنه**. ويغض النظر عن ركاكة اللغة، والأخطاء النحوية والإملائية الفاضحة في اللافتات التي رُفعت في كل المدن والقرى والدساكر والمزارع، فإنَّ الدلالات السياسية للشعارات المكتوبة كانت خطيرةً ومعاديةً لما قصد إليه المنافقون.

«جعلوا الجيشَ «عِجْلاً مقدَّساً» أو «صَنَماً مُذهَّباً»، ورفعوه فوق شعبه، وأعطوه ما لم يطلبه وما لا يجوز له أن يطلبه من مراتب ومهمّات، كمثل أن يعيد تأهيل الشعب، أو أن يكون المستبد العادل. النّفاق آفة قاتلة وأولى ضحاياها في الغالب الأعم، المنافقون! بقي على أمراء النّفاق أنْ يصنعوا لذلك الجيش شعباً... ووطناً. [...]. لم يكن في لافتات المنافقين أي ذكر لإسرائيل. ولقد أنزل الجيش بعض اللافتات التي تمسّه لأنها تندبه لما لم يؤهَّل له. فليتّه أنزلها جميعاً، إذن، لكان ارتفع في عيون أهله الذين يسكنونَه عيونهم وينتظرون منه دوراً هو بالضبط ما غُيِّبَ قَصْداً عن لافتات المنافقين».

(طلال سلمان، السفير ص 11، من العدد 6/ 8/ 1999).

غادة السّمان (1942 ـ): ساحرة على ضفتي نهر الكتابة الحرّة

مكان اللازمن:

هي لا تصدِّق أنّها وُلِدَت في زمانٍ ومكان. تعترف أنّها وُلِدَت في دمشق من أبوين سوريين، وتنسى عمْداً متى وُلِدَت؛ لكنها تعترف أنّها بلغت كتابها الثاني والثلاثين سنة 1998، مع «القلب نورس وحيد». ومع ذلك، يُقال إنّها وُلِدَت كالآخرين، في عز الحرب العالمية الثانية، سنة 1942. وهي لن تنفي ذلك، ولن تؤكّده. ويهمس آخر، وُلِدَت سنة (كذا؟) مثلاً، وربّما وُلِدَت غادة في كل عام تحبّه. ما أهميّة ذلك بالنسبة إلى حياة كاتبة تنسج بحبر أحلامها آفاقاً لأيّامها ولقرّائها؟

الكاتبة المشهورة جداً بالعربية، درست الانكليزية في جامعة دمشق؛ وحين هبط بها الزّمان إلى بيروت (رحلت) سنة 1964، وأعدَّت في الجامعة الأميركية رسالة في الأدب الإنكليزي والعالمي (المسرح اللامعقول في الغرب) لم تنشرها حتى الآن. ومن بيروت نقلها زمانُها، مع زوجها الدكتور بشير الداعوق (صاحب دار الطليعة) وولدها، إلى باريس حيث تعيش منذ 15 عاماً ونيّفاً! (وها هي تعود إلى بيروت مع بشيرها، آخر 1999).

نقلها اللسان العربي إلى جماهير قارئة، على عدّة طبعات، بلغ بعضها العشرات؛ ونقلتها ألسنة الآخرين إلى أمم أخرى: الاسبان، الألمان، الألبان، الإنكليز، الفرس، الطليان، البلغار، البولونيين، الروس، الرومان، الصينيين، الفرنسيين، اليوغسلاف، والمواجهة الثقافية التي تقودها هذه الغادة المبدعة، إلى

اتساع عربي، مع العالم. فما معنى الظنّ المحلي بالكسوف العربيّ؟

فرد مؤنَّث واحد يراهن في الغربة على نهوض أُمّة، بسحر الصّوت الذي يهز ضمير الموت، فيحيا!

ليست غادة السمان، روح مكاننا العربي الحميم، أقلّ من ذلك في زماننا العربي السعيد، المشترك؛ فيما آخرون «منهزمون» خارج الثقافة، ينعتونه بالرديء من خلال معناهم أو معاناتهم، التي يرمون بها على كاهل زمانٍ آخر، لا يعيشونه، حقاً، ببطولةِ أحدٍ، من أبطاله هذه الشاعرة ـ القاصة ـ الراوية الحالمة دوماً بمكان تكون روحها زمانه. فهل وُلِدَت حقاً غادة السمَّان؟ أم أنَّها ستواصلُ بحثها بالكلمات وخاصة بـ «**بومة المعرفة**» التي اتخذتها شعاراً لدار نشرها، ولعمرها الآخر؟

تعمل غادة «كاتبة عمود» أسبوعي في مجلة الحوادث، اللبنانية المنشأ، اللندنية المناخ والنشر. بعدما عملت صحافية وموظفة ومترجمة إذاعية (BBC).

على خطى أدونيس الشاعرية: «مسافرة دونما حراك... ولكنها تدهش الشمس بسؤالها الخفيّ: «يا شمسُ من أينَ لي خُطاكِ؟» فتجيب:

«رغم صعوبة الظروف المعيشية، فقد كانت فترة المنفى غنيّة بالتجارب الروحية، الأدبية والإنسانية. فقد عرَّفتها أسفارها بعمق على الثقافة الغربية والعالمية، وشكّلت دفعاً هاماً للبحث عن العناصر الجوهرية التي تغني كتاباتها، ولاسيما ما يتعلّق بمشاكل العالم العربي...».

إلى جانب ترجمات الكثير من أعمالها، سابقاً وحالياً، وضعت دراسة نقدية وأطاريح عن أدبها. فكيف يمكن تصنيف هذه الكاتبة التي تضيق، بل تتضايق، من تصنيف نفسها؟

الشّاعرة:

لِنَقُلْ، بلا تخوّف، ان الساحرة غادة السمان هي في كل ما كتبت شاعرة، ولكنّها اكتفت بادعاء ذلك في بعض أعمالها المنشورة، ولا ندري ماذا تخفي رسائلها وخباياها الكثيرة، غير المعروضة، حالياً، للنشر، ربّما.

وعليه، هل يمكن الافتراض، ان كتاب «حب» هو رسائل حبها الشعري الأول، الذي صدر لها سنة 1973؟ كان علينا الانتظار مدى ثلاث سنوات لنكتشف هوية الكاتبة ـ الشاعرة: سنة 1976، وبينما كانت تُعلن الحرب على

بيروت، كانت غادة السمّان تصرخ به في مرآة بومتها: «**أعلنتُ عليك الحبّ**» ـ فهل تشهّد نزار قباني*، منذ تلك الصرخة الياسمينية الدمشقية، الحميمة، وأعلن بدوره أشهد أن لا امرأة إلاّ أنتِ؟ هنا، لا زمان الحبّ يستفز غادة من أعماق نهرها الجسدي: «غربة تحت الصفر» وجدانيات من وحي الغربة (1986)، فلمَ لا تعود أمّ حازم إلى بيتها البيروتي او الدمشقي؟ سؤال أقسى من الغربة ذاتها، غربة «**الأعماق المحتلة**» (1987)، الذي جعلها تضيء مسيرتها الكتابية قبل ذلك، سنة 1978، بمجموعة شعرية، عنوانها «أشهد عكسَ الريح»، فيما كان الكوميدي الرائع شوشو يتوارى عن مسرح بيروت، المهزومة الأعماق، ويعلن لنا ان روحه «تطلع بعكس السير»! لكن أي سير، وأي مسار؟

سنة 1995، كثّفت غادة السمان ضوءها الشعري، فأصدرت «عاشقة في محبرة» وأتبعتها بمجموعة مذهلة من شعر الأعماق المستيقظة نشوةً وطفولة كزهر لا يموت: «رسائل الحنين الى الياسمين»، إلى المكان الأمين، دمشق، مع تحياتها لها سنة 1996.

فما المانع، إذاً، من درس الشاعرة غادة السمان هذه في مصنّفٍ أدبي، نوعي، يليقُ بتألقها؟

الناشرة قصصاً وروايات، ومقالات:

هي في كل حال شاعرة دائمة من وراء كل ستارٍ أدبيّ تطرحه للشمس بين غيم الحلم بكتابة جديدة، وبين أشعة القراءة العربية، المتراجعة إلى رمالٍ وصحاري، لا يسكنها أحد سوى الخوف المميت!

I ـ القصص:

سنة 1962، أطلّت غادة السمّان بعنوان لافت «**عيناكَ قدري**»، على الثقافة العربية المعاصرة، في نهضتها الجديدة، بعد انكشاف الذات العربية في مهبّ رياح وجودية جديدة، قادمة من الغرب، ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومُثارة من الشرق ما بعد حروب 1948 و1956. بهذه المجموعة، فاجأت غادة جمهورها المسحور، وما انفكّت تفاجئه بعناوينها على مدى الـ 36 عاماً المنصرمة من عمر رحلتها الإبداعية. فكانت محطتها التالية، بعنوان غرائبي: «**لا بحر في بيروت**» سنة 1963؛ وما تعنيه كان بحر الرغبات التي تجعل النفس تشقّ كفنها وتخرج من محاقها إلى بدرها. فكان توصيف الحالات المقصودة، أكثرَ تألقاً في مجموعتها

القصصية الصادرة سنة 1966 بعنوان «**ليل الغرباء**». ومع «**القمر المربّع**»، سنة 1994، بلغت غادة السمّان ذروة انفتاحها على ما يعرف باسم «الأدب الغرائبي»، الذي لا يعطيك من «سمسمه»، ما لم تملك مفاتيح رموزه وأبوابه: ولاسيما ما تعلّق بشهوة الأجنحة، التي يمثّلها «أدب الرحلات»! (سنة 1995).

II ـ الروايات:

عشايا تفجّر الحرب على لبنان، أصدرت غادة السمّان روايتها «**بيروت 75**». التي ظهرت للمرة الأولى سنة 1974؛ وتلتها رواية الحب والحرب في بيروت سنة 1976، بعنوان «**كوابيس بيروت**»: حيث «خبرت الكاتبة ظروف الحرب الأهلية اللبنانية عن قرب، وكادت تكون ضحيتها في إحدى المعارك الطاحنة أمام بيتها، ومن وحيها كتبت العديد من القصص، وروايتها الشهيرة «كوابيس بيروت» ـ كما تقول غادة في نبذة (مخطوطة) عن حياتها!

سنة 1985، وضعت رائعتها الروائية «**ليلة المليار**» التي تُعَدّ بحق، عملها الأبرز، حيث يتأنّق الأسلوب السمّاني الشعري على ضفتي نهر الكتابة الحرّة والحميمة، وتتدفّق ينابيع الحب والحرب من وتين الجسد إلى مصبّات الرّوح اللامنظورة، ويتشوّق «خليل» المسحور من وراء كل أنثى، إلى ليلة أخرى، غير ليلة المليار التي ستصدر سنة 1999، بالانكليزية.

مع ذلك تعتبر الكاتبة أنّها لم تضَعْ بعد روايتها القصوى، او العليا، التي ترصّع بها تُويجَ أعمالها الابتكارية. وترى أنّها تجاوزتها، أخيراً، حين أخرجت سنة 1997، رواية الفسيفساء الدمشقيّة، تحت عنوان «**الرواية المستحيلة**»، المكتظّة بتفاصيل أثرية ومؤثّرة للمكان العميق الذي اغتربت عنه غادة، وتحاول العودة إليه، جديدة هي، أو متجدّداً هو، ولكنهما لا يتواصلان إلاّ بالنّظر وآهِ المكاتبة!

III ـ خارج الشعر والرواية:

عصيّة على التصنيف، وتنفردُ دوماً بما تحبّ: لغيرها أعماله الكاملة، ولها وحدَها «أعمال غير كاملة»، ولو كملت لكان المعنى أنّها الغائبة، أيضاً! حريصة بالحياة على حبّها، وتتخذ من القلب نورساً وحيداً على شاطىء بحرها المكدود! ما بين 1978 و1988، استجمعت على ضفتي نهر الكتابة: زمن الحب الآخر ـ الجسد حقيبة سفر ـ السباحة في بحيرة الشيطان ـ ختم الذاكرة بالشّمع الأحمر ـ إعتقال لحظة هاربة ـ مواطنة متلبّسة بالقراءة ـ الرغيف ينبض كالقلب ـ ع.غ.

تتفرّس ـ صفارة إنذار داخل رأسي ـ كتابات غير ملتزمة ـ الحبّ من الوريد إلى الوريد ـ القبيلة تستجوب القتيلة ـ البحر يحاكم سمكة ـ تسكّع داخل جرح.

وماذا يقول، أخيراً، **نورسها الوحيد** (ص 191):

«في متحف الساعات توقفت طويلاً أمام ساعة ذهبيّة في هيئة جمجمة،

لعلّ صانعها الفنّان أحبّ أنْ يذكرنا بأنّ الساعة السويسرية مهما كانت دقيقة وفاخرة.

تقول لنا بأنّ الزّمن المتجسّد في تكّاتها، سيقتلنا جميعاً،

سواء كنّا نلبس الساعة أم لا!

وتبدو الساعات الجميلة ـ بهذا المعنى ـ رشوةً

لننسى أنّ دقاتها هي قرعات الطبل الذي يواكبنا إلى المقبرة..!

ولكن تحطيم الساعات لا يوقف الزمن..»! فمَن يحطّم مَن؟ ومَن يجرؤ على نسيان هذا الماكر الأكبر؟

بدر شاكر السيّاب: المغني الواقعي
(1926 ـ 1964)

□ البلح الأخضر:

هو السيّاب، البلح الأخضر، الطالع بقوة وبحرية من أرض العرب. اراده أبواه أن يكون بدرَهم الأول، بعد طول كسوف، فكان بدر العراق والشعر العربي الحديث، بلا منازع وحتى اليوم ما مرَّ يوم والعراق ليس فيه بدْر (أو جوع). وُلِدَ في جيكور، قرية صغيرة في جنوب العراق؛ وحولها جدول باسمها يصلها بشطّ العرب، إذا فاض، ويقلبها صحراء بلا مطر، إذا شحَّ. هو سيّابي نسبة إلى السيّاب الجدّ، بمعنى المفرد من السلالة، وفي النّخْل هو البلح المخضوضر. فأين هو البَدْرُ؟ دار السيّاب الجد سمّاها بدر باسم «منزل الأقنان» تذكيراً بمَن كان فيها من عبيد الأرض (الأقنان Les Serfs). ووالده هو شاكر بن عبد الجبّار بن مرزوق السيّاب، تزوّج ابنة عمه كريمة السيّاب سنة 1925، وفي العام 1926 وُلِدَ بَدْر. ثم فَقَدَ والدته بعد ستّ سنوات، وهام على وجه الدراسة؛ فكان يذهب إلى مدرسة «باب سليمان» مشياً على الأقدام، وإلى «أبي الخصيب» حيث عرف ظاهرة الشناشيل ـ أي الغُرَف الخشبيّة المزركشة، ذوات النوافذ الزجاجيّة الملوَّنة ـ وهامَ بما وراءها من صبايا حلمه الرّهاقي الذي رافقه حتى رمقه الأخير. وبدأ البلح الأخضر يسمّر ويحمرّ، ليلوح في أُفق العراق والثقافة العربية، وحيداً، مثل كل شاعر يغادره أهلُ المتردّم من تراثه، والمتردّم المتهدّم من عائلته (إذ إنَّ والده، تزوّج امرأة جديدة، وغادرهم سنة 1935)، فمكثَ بدر في بيت جدِّه، وراح يتسَيّبُ على جسر شعره العاميّ والفصيح، كما لو أن أرزاً جديداً في طريقه إلى النبوغ!

ماذا درس وقرأ؟ ماذا كتب؟

المعروف أنَّ الجريدة هي من جريد النّخل، الذي استلَّ منه بدر شاكر السيّاب صحيفةً يكتبها بخط يده، وحدَه، وعنوانها: «جيكور». وجي في اليونانية هي (كي) في السامية: الأرض. إنَّها صحيفة الأرض، أو أم الأرض او كورها. وجيكور تلك هي مطلع رأسه وملعب طفولته، ومنبع أحلامه وإلهامه، لولا وفيقة ابنة عمّه التي أحبّها، فأحبّت وتزوّجت من سواه. فتاةٌ هو إلى سواها (هوّيل)، أو دلوعته الصغيرة، الراعية هالة التي هوَّل لها بالشّعْر، فخافت من سحر الجسد، وكأنَّها فرَّتْ منه و«من قَسْوَرة». كان ذلك في بداية المراهقات الصّغرى، سنة 1938، يوم أنهى الدراسة الابتدائية، وارتحل إلى البصرة (موقعة الجمل) قبل خرابها، وهي قرية صغيرة ترنو إلى البحر بعين باردة. وفي العام 1941، اختار لنفسه الدّرس العلمي بدلاً من الأدب الذي كان يغطّي حياته وينغّصها في آن. لكنَّه بدأ يكتبُ الشّعْر بانتظام، بموازاة حركة رشيد عالي الكيلاني (انتفاضة العراق لأجل استقلاله).

استقبلته بغداد سنة 1942. فالتحق بدار المعلمين سنة 1943، ليدرس اللغة العربية، وليصبح أستاذاً براتب حكومي. اجتذبه «مقهى الزّهاوي» مع صديقه خالد الشّوّاف. فولد بدر هناك أديباً كبيراً وسط حياة سياسية هادرة. لم يقارب الحزب الشيوعي العراقي قبل العام 1945. فكان ثائراً واقعياً وغنائياً على طريقته، متردّداً بين صحراء الحرية وفوضى الانتظام التي كانت تنتابه بين الفينة والأخرى. فبين التحريض والتظاهر، كان بدْر قد اعتاد على نمط من النضال اليومي، الرومانسي، فكان يصيبه من القمع والسجن والطرد من عمله ما يكفيه ليزعزع كيانه الجسدي المتراخي. ففي العام 1946، دخل السجن وجرى فصله من الكلية، ولكنَّه تعرَّف إلى رائدة الشعر العراقي الحديث الأخرى، نازك الملائكة، وتواضع وإيّاها على إصدار عمل شعري مشترك يكون أساساً لحركة الشعر الحر (التفعيلي). ولكنَّ المشروع ظلَّ مشروعاً؛ وأصدر بدر مجموعته الأولى: «أزهار ذابلة» سنة 1947.

سنة 1948 تخرّج من الجامعة وأمامَهُ ثلاثة تحدّيات معاً: **المرأة - الشّعْر - السياسة.**

■ حظّه كان سيئاً جداً مع الحبّ، ربّما لشاعريته، وربما لفقره ولجسمه الذي كان دون رسمه وحلمه. فانتقل من حضن الأمّ إلى حضن الجدّة، ولم يُوفَّق بالحبيبة، فراح يتذوّق المرأة من وراء الجنس، مع «الميعة» (ذات المناشير)، ووراءه الراعية والحبيبة الهاربة، وأمامه هاجس الزوجة، الذي لم يتبلور إلاَّ سنة 1955، حين تزوّج في بغداد من إقبال، (أخت زوج عمّه عبد القادر) وأنجبت له

غيداء، وغيلان. (مرحى غيلان!). ومنذ ذلك الحين لازمه الشّعْر والمرض والذكريات المرَّة حتى انطفائه في المشفى الأميري بالكويت يوم 24/ 12/ 1964.

■ في السياسة، لم تكن رحلته موفّقة كثيراً مع الحزب الشيوعي العراقي الذي أعدم أمينه العام (فهد)، وابتعدت عنه لميعة، بعد نفاد المناشير السياسية؛ فعمل مدرِّساً سنة 1948؛ وفُصل سنة 1949 من عمله لمدّة عشر سنوات؛ فما كان منه إلاَّ أن اشتغل «**ذوّاقة**» في شركة التمور العراقية. فإذا بالفصل السيّابي يرقى إلى أصله التمري، بلا قصد منه!

■ من وراء العمل وفوق السياسة، كان بدر شاكر السيّاب يبني لنفسه كوناً آخر: الكون الشّعري الجديد الذي سيؤثر في الثقافة العربية (مع آخرين) منذ الستينات وحتى التسعينات. فبعد مجموعته الأولى، أصدر سنة 1950 مجموعة «**أساطير**»؛ وزار الكويت سنة 1953، حيث استلهم قصيدته الشهيرة: «**غريب على الخليج**» (ديوان بدر، دار العودة، ج 1، ص 317) التي رثا فيها نفسه وعِراقه وشعبه: «**ما مرَّ عام والعراق ليس فيه جوع**»، كما سيقول في **أنشودة المطر**. وفي العام 1954، راح يضع المطوّلات في الشعر العربي الحرّ، مقابل معلّقات الشعر العمودي: **فجر السلام؛ حفّار القبور؛ المومس العمياء؛ الأسلحة والأطفال**.

وكان ينشر شعره في بيروت عبر مجلة (الآداب) ثم مجلة (شِعْر). سنة 1959، أشهر خروجه من الحزب (كنتُ شيوعياً) وجاء إلى بيروت للمرَّة الأولى سنة 1960 حيث نشر ديوان «**أنشودة المطر**»، الأخطر بلا منازع في شعره وفي شعر عصره! ثم أصدر ديوان «**المعبد الغريق**» سنة 1962، و«**منزل الأقنان**»، (1963). وأخيراً في عام ارتحاله، صدر كتابُه الأخير: «**شناشيل ابنة الشلبي**». كاد يسمع العراق عبر الثّورات والتحولات، لكنَّه لم يسمع صوت المطر الذي انتظره طويلاً. فكان شاعراً رومانسياً، واقعياً ـ ثورياً، غنائياً وتهافتياً؛ شعرُه أرقى من مساريه الجنسي والسياسي من حيث الإسهام في حضارة عربية متجدّدة.

الغريب الخليجيّ

الرّيح تلهث بالهجيرة، كالجثام، على الأصيلِ
وعلى القلوع تظلّ تطوى أو تَنَشَّرُ للرحيلِ
زحمَ الخليجَ بهنَّ مكتدحونَ جوّابو بحارِ
من كلّ حافٍ نصف عاري.
وعلى الرّمالِ، على الخليجِ، جلسَ الغريبُ
يُسَرِّحُ البَصَرَ المُحَيَّرَ في الخَليجِ

ويهدُّ أعمدةُ الضّياءِ بما يُصعّد من نشيجِ
«أعلى من العبابِ يهدر رغوهُ ومن الضَّجيجِ
صوتٌ تفجَّر في قرارة نفسيَ الثكلى: عراق...»

(ديوان، 1، ص 317)

المُخْبِر:

أنا ما تشاءُ: أنا الحقيرْ
صبّاغ أحذية الغزاة، وبائع الدّم والضمير
للظّالمينَ. أنا الغرابُ
يقتاتُ من جثث الفراخ
أنا الدَّمار، أنا الخرابُ...

(ديوان، 1، ص 338)

اسمي:

قرأت اسمي على صخرة
هنا في وحشةِ الصّحراء
على آجرّةٍ حمراء
على قبرٍ. **فكيف يحسُّ إنسانٌ يرى قبره؟**
يراه وإنَّه ليحارُ فيه:
أحيّ هو أم ميتٌ؟ فما يكفيه
أن يرى ظلاًّ له على الرِّمال
كمئذنةٍ معفَّرةٍ، كمقبرةٍ،
كمجدٍ زال...

(ديوان، 1، ص 394 من قصيدة: في المغرب العربي)

أنشودة المطر:

عيناكِ
غابتا نخيلٍ ساعةَ السَّحَرْ
أو شُرفتانِ راح ينأى عنهما القَمَرْ
عيناكِ

حين تبسمانِ تُورق الكروم
وترقصُ الأضواءُ كالأقمارِ في نَهَرْ
... وتغرقانِ في ضبابٍ من أسىً شفيف
كالبحر سرَّحَ اليدينِ فوقَه المساءْ
دفءُ الشتاءِ فيه وارتعاشة الخريف
والموت والميلاد والظلام والضياء
... ومقلتاكِ بي تطيفان مع المَطَر
وعبر أمواج الخليج تمسح البروق
سواحلَ العراق بالنجوم والمحار
كأنَّها تهمّ بالشروق
فيسحبُ الليلُ عليها من دمٍ دِثار.
أصيحُ بالخليج:
«يا خليج
يا واهبَ اللؤلؤ والمحارِ والرَّدى!»
فيرجع الصّدى، كأنَّه النشيجُ:
يا خليج، يا واهبَ المحارِ والرَّدى...»

(ديوان، 1، صص 474 و477)

سلام:

سلامٌ على العالم الأرحبِ... على الحقل والدّار والمكتبِ
على معملٍ للدُّمى والنسيج
على العشِّ والطائر الأزغبِ
على التوت وسنانَ فيه الأريج
ووقع المجاديف في المغرب
على زهرةٍ في وساد العروسْ
على صِبْيَةٍ في انتظارِ الأبِ
على شاعرٍ تستحمُّ الشموسُ
بعينيهِ، يصغي إلى جُنْدُبِ
سلامٌ على العالم الأرحب.

(ديوان، 1، صص 584 ـ 585)

أحمد لطفي السيّد (1872 ـ 1963):
«أستاذ الجيل» وأزمة المثقّف السياسي

■ مصري ليبرالي وُلِدَ سنة 1872 في برقين (مديرية الدقهلية)؛ من مؤسّسي حزب **الأمة**؛ حقوقيّ وقاضٍ، رئيس تحرير جريدة «الجريدة»؛ تولّى عدّة مناصب وزارية (المعارف، الخارجية، نيابة رئاسة الوزراء)، وعضوية «مجلس الشيوخ»؛ وخارج السياسة، عضوية مجمع اللغة العربية سنة 1940، ثم رئاسته ما بين 1945 و1963. ومن أبرز مؤلفاته:

■ المنتخبات (جزءان)؛ **تأمّلات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع**؛ **صفحات مطويّة من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر**؛ **قصّة حياتي**؛ **مشكلة الحرية في العالم العربي**. تناوله بالدرس الدقيق الدكتور مجيد خدوري*، في كتابه «عرب معاصرون»، مصنّفاً إيّاه في عداد المثقفين السياسيين المثاليين، ويبدأ باستشهاد منه: «لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية. ولكن غذاءَنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة... هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلاّ بالحرية».

المثالي السياسي، أحمد لطفي السيد، الملقّب بلقب «أستاذ الجيل» في مصر، ينتصب في مواجهة المثقف السياسي الواقعي (شيمة تلميذه م.ح. هيكل*) او العقائدي الذي يؤسِّس حزباً لتنفيذ أهدافه (عفلق/ البعث، مثلاً).

الوسط الاجتماعي لأحمد لطفي السيّد هو الذي حدَّد له جاذبيّته السياسية. باديء الأمر انجذب إلى مصطفى كامل، ثم أعرض عنه، منجذباً إلى الإمام محمّد

عبده، متخوّفاً من رغبة الخديوي في ممارسة «سلطات استبدادية»! وعلى خطى استاذه محمّد عبده، آثر بلوغ أهدافه سلمياً، على بلوغها عنفياً ـ لكنَّ هذا لا يعني إلغاء العنف من اللعبة السياسية ذاتها، بل استبعاده الفكري من الخطاب السياسي. سعى من النخبة إلى النخبة، وتحاشى الدهماء والدهماوية (الديماغوجية)، مؤكّداً على ان دوره ـ وهو المتحدِّر من عائلة ثرية ذات مصالح كبرى، يتشابه فيها الخاص والعام ـ يقتصر، نظرياً، على «إعداد الشعب لتحمّل المسؤولية عند انتهاء الاحتلال وتحريره من عبوديّته وإيقاظه من سباته». (**عرب معاصرون**، م.س. ص 315).

بين الإمام محمّد عبده والسيد جمال الدين (الأفغاني)، جمع أحمد لطفي السيّد في شخصه وفي تجربته شجاعة العالِم (وحب العلم) ومسؤولية السياسي (وفن السياسة المبدئية). بدأ اهتمامه بالسياسة سنة 1896، فأسَّس مع زميله في الدراسة (عبد العزيز فهمي) جمعية سرية، هدفها النضال ضد الاحتلال البريطاني. ومن تجاربه، بين مصطفى كامل والخديوي من جهة، وعبده ـ الأفغاني من جهة ثانية، تعزّز إيمانه «بضرورة تحديد سلطات الحاكم المطلق قبل تحقيق الاستقلال»، فكان اندفاعه للعمل السياسي في محافل مختلفة.

أمّا العائلات الثرية في مصر، فكان لها اجتماع تقرّر فيه تنظيم «حزب الأُمّة» وإصدار صحيفة «الجريدة». اسمياً، تولّى رئاسة الحزب محمود سليمان باشا، وعملياً أصبح أحمد لطفي السيّد «ممثّل المصالح الحقيقية» للعائلات الارستقراطية والثرية (أعيان مصر)، فرأس تحرير الجريدة (صدر عددها الأول في 9/ 3/ 1907؛ وجرى تنظيم حزب الأُمّة رسمياً في 21/ 12/ 1907)؛ كما تولّى السيّد الأمانة العامة للحزب. سعى لأجل استقلال مصر عن تركيا، بدعم من الحكومة البريطانية. سنة 1915، استقال أحمد لطفي السيّد ـ بسبب العناء والرقابة المشدّدة على الصحف ـ من رئاسة تحرير (الجريدة) واعتكف في منزله الريفي. وفي العام 1918، عاد السيّد إلى معترك السياسة المصرية، مناضلاً مع آخرين، في سبيل استقلال مصر، فكان حزب الوفد، في نواته الأولية مكوَّناً من: أحمد لطفي السيّد، سعد زغلول، عبد العزيز فهمي، علي شعراوي ومحمد محمود. وبدأت «نواة الوفد» تطالب بعقد مفاوضات مع بريطانيا لتحقيق استقلال مصر.

☐ تحرير الفرد من الحكم المطلق:

هذه الإشكالية استغرقت تفكير المثقّف السياسي المثالي، فرأى السيد «أنَّ الفرد يمكن أن يكون حراً إذا حدّدت سلطاتُ الحاكم بضماناتٍ دستورية، وإذا

شارك الشعب الحاكم سلطته». فدعا إلى إعلان دستور مكتوب يحدّد صلاحيّات السلطة التنفيذية ويثبت حقوق الشعب في المشاركة في الحكم عن طريق تمثيله في مجلس الأُمّة. ومعنى ذلك ان السيّد «أراد إقامة نوع من الحكم النيابي، وتنظيم أحزاب سياسية ينطق ممثّلوها في البرلمان باسم الشعب». ورأى أيضاً ان **الديمقراطية البرلمانية** هي أفضل أنواع الحكومات التي توصَّلَ إليها الإنسان لضمان حرية الفرد. (عرب معاصرون، م.ن. ص 324). كانت دعوته إلى الديمقراطية والحرية دعوةً للحد من الحكم المطلق، العسفي؛ وكان قوام عقيدته السياسية الدعوة إلى ديمقراطية برلمانية (نخبوية)، لا ديمقراطية شعبية (او شعبوية) خياره هو ديمقراطية النخبة، «الصفوة المختارة من المتعلّمين ممن أُشربوا حبَّ الوطن وتميّزوا بأفكار نيّرة هدفها التقدم والخير والأخلاق».

يقول مجيد خدوري (عرب معاصرون، صص 326 ـ 327):

«وازداد حبّ لطفي السيّد للحرية بدراسته للفكر الأوروبي، وعلى الأخص فكر القرن التاسع عشر التحرّري في مؤلفات ميْل، وسبنسر، وأوغست كونت وغيرهم، وكانت فكرة الحرية، كما صوّرها القرن التاسع عشر، هي التي تردّدت أصداؤها في كتاباته، وعندما بدأ ترجمة مؤلفات أرسطو، أدرك مدى اعتماد هؤلاء المفكّرين الأوروبيين على الفكر اليوناني، كما أدرك مدى الحاجة إلى دراسة المؤلفات اليونانية الكلاسيكية وترجمتها، وتعلّم من المفكّرين الأوروبيين المعنى الأعمق للحرية، ومفاهيم غربية أخرى، ولكن علاقة هذه المفاهيم بالمجتمع، كما شرحها في كتاباته، كانت نتاج تأملاته واختباراته الشخصيّة. وقد استقى أفكاره عن المجتمع المصري من تحليله لنقط ضعف الفرد المصري وتسامحه وخنوعه للحكام وخوفه من السلطة. وقال: صحيح ان التسامح قد يُعتبر فضيلة إذا اقترن بقوة الخلق؛ ولكنّه لاحظ أنَّ التسامح في مصر ينبثق من الاستسلام والاستكانة» ـ را: **المنتخبات**، ج 1، صص 49 ـ 56 ـ 107 ـ 108).

□ مصر الوطنية العلمانية:

أحمد لطفي السيد، رفض في خطابه السياسي الآراء التقليدية في الهوية وفي الولاء الوطني على قاعدة دينية او طائفية؛ فنادى بهوية مصرية وطنية تستند إلى تاريخها المتواصل، الذي لم يكن الحكم العربي او الإسلامي سوى مجرد فصل من فصوله، كما تستند إلى «الأوضاع الإقليمية والاجتماعية والاقتصادية التي

جسّدت ولا تزال تجسّد حياة الشعب المصري». هذه الدعوة اكتسبت تأييد المثقفين والأقباط من دعاة الوحدة الوطنية. وفكرته هذه هي استئناف لفكرة أحمد عرابي في ثورته سنة 1880 «**مصر للمصريين**»؛ وجديدُه أنَّه «أكّد على العناصر العلمانية لا العناصر الدينية، واعترف بأنَّ الإسلام هو دين الأكثرية المصرية؛ ولكنه أضاف ان هناك ديانات أخرى لها احترامها وتقديرها في نفوس أُناسٍ آخرين يعيشون في مصر، مؤكّداً ان الدين يجب ألاَّ يتعدَّى كونه شيئاً يخص ضمير الفرد» (ص 329). هذا الاستشهاد مبنيّ على ما ورد لدى السيّد في «**صفحات مطوية**» (القاهرة 1946، ص 96 ـ 103). ويذكر مجيد خدوري في هامش كتابه (عرب معاصرون، الإشارة 15، ص 329):

«أخبرني عبد الرحمن الرافعي المحامي المؤرّخ، مرّة، أنَّ لطفي السيد كان شيخ الملحدين، ولكن عبد الرزاق السنهوري الذي سمع هذه الملاحظة، قال: «إنَّ شيخ الملحدين هو شبلي شمّيل، وليس لطفي السيّد»، على الرغم من أنَّ لطفي نفسه من الملحدين. وقال الرافعي: ان لطفي كمدير للجامعة المصرية دافع عن ملحدين آخرين كطه حسين ومنصور فهمي ومحمد حسين هيكل». من الواضح ان التقليديين في مصر لا يجدون سلاحاً أمضى وأسرع عند الجمهور من سلاح «الدين الشعبوي» ضد الثقافة النهضوية الجديدة. وعندنا ان جماعة الانعزالية والأصولية، حافظت باستمرار على حوار الذات (الانعزال مع الحاضر) و(الأصولية مع الماضي)، خوفاً من الحوار مع الحاضر والمستقبل. وان المجدّدين والمبدعين العرب قد ربحوا معارك كثيرة من خلال توالي النهضات الثقافية العربية على الرغم من النكسات العسكرية أو الخيبات الاقتصادية، والتجارب السياسية «الانتحارية» للعسكريين وللميليشيات الانعزالية/ الأصولية في مصر وسواها».

☐ شخصية أحمد لطفي السيّد: الكاتب والسياسي

لم تفسده الوظيفة، ولا المهنة الحرة، ولا السياسة. حتى ان دخوله الوزارة لم يأسره ويحصره في «منزلة السلطة». خياره الأساس هو التأثير، مداورةً، في الشؤون السياسية. فهو رجل قلم، لا تغريه مقابضُ السيوف، حتى وإنْ تقلَّدها أحياناً.

رمى من وراء الكتابة السياسية إلى نشر أفكاره. «فكان يكتب برزانةٍ، مستخدماً المنطقَ والعقلَ في عرض حجّته، كما كان يصيغ آراءه بعبارات منطقية دقيقة، خالية من الحشو والتنميق الذي تميّزت به كتاباتُ معاصريه. لهذا السبب لم

يتجاوب مع دعوته إلاَّ عددٌ محدود من القرّاء، كما لم يتجاوز نفوذُه أوساط المثقفين. . .» (**عرب معاصرون**، ص 333؛ را: **قصة حياتي**، صص 46 ـ 47، 90 ـ 91).

إلى ذلك، كان أحمد لطفي السيّد «محدّثاً بارعاً»، يتلذّذ في الحديث مع الشبّان، شارحاً لهم آراءَه في السياسة والديمقراطية والحرية، وفي كل مذهب او فكرة ذات صلة بهموم المجتمع المصري في عصره. «وكان هؤلاء الشبّان يتردّدون على مكتبه أو منزله، أو يجلسون إليه في المقاهي خلال الإجازات والعطل. وكان حين يشرح أفكارَه ومثله العليا، يفتن الجالسين بسعة اطلاعه وإشراق ديباجته وقوّة عارضته (. . .). لقد لقّبوه «استاذ الجيل» لا تملّقاً ولا تقرّباً، بل لفرط ما كان يأسر مستمعيه حين يتحدّث إليهم، بمَن فيهم مؤلّف هذا الكتاب الذي أسعده الحظ بالتحدّث إليه في سنواته الأخيرة» (مجيد خدوري، عرب معاصرون، صص 333 ـ 334).



نخبوي، مثالي، يحبّ النخبة ويراهن على ترويج مثلها. كان إنهماكه شديداً في «إعداد النخبة» الموعودة؛ فكان طوباوياً كبيراً بين كبار الطوباويين العرب في القرن العشرين، بل ربما كان من أكثرهم طوباويةً، إذ انعزل عن السياسة، وراح يسعى لتحقيق أهدافها بالثقافة، أي بغير وسائلها المباشرة والفعّالة.

هكذا عانى أحمد لطفي السيّد أزمة المثقف السياسي العربي، بقدر ما أدار ظهرَه للممارسة السياسية، فراح يعمل في مؤسسات ثقافية وأكاديمية، بعد اعتزاله الصحافة السياسية نفسها. فعمل مديراً لدار الكتب المصرية، وأسهم في إنشاء الجامعة المصرية، وتولّى إدارتها، وضمّها إلى وزارة المعارف سنة 1923، فكان من المشاركين الكبار في نشر التعليم العالي، وفتح أبواب الجامعة أمام الإناث والذكور بلا تمييز!

وكان من معتزله السياسي، يعود لفترات إلى المعترك، ثم يرتاح في رئاسة «مجمع اللغة العربية»، المكلّف بمهمة ابتكارية: إبداع كلمات عربية للأفكار والمفاهيم الجديدة، فمنذ بداية حياته، أدرك أحمد لطفي السيّد انَّ عصره «كان عصر ترجمة لا عصر خلق إبداع». فكان السيد يداوي السياسة بالثقافة، و الثقافة بالسياسة، مشدّداً على تعريب الفكر اليوناني، والتعريف بالفكر الأوروبي؛ وكانت له ترجمات على مدى 20 سنة، منها «علم الأخلاق» (1924) و«الكون والفساد»

(1932)، و«علم الطبيعة» (1935) و«السياسة» (1940)، وتناول بالنقد والتقويم محمّد حسين هيكل في كتابه: «**في أوقات الفراغ**، القاهرة 1968)، وطه حسين (حديث الأربعاء، القاهرة 1962، ج 3، صص 47 ـ 57). ومما يؤخذ عليه، وعلى سواه من المثاليين السياسيين العرب، انهم في السلطة كانوا يتجاهلون أفكارهم، مخيّبين الأمل في مصالحة السياسي والمثقف.

رضوان السَّيِّد:
فقه الثقافة والسياسة

■ رضوان السيّد الناشىء من ثنائيّات تناقضيّة ـ تكاملية، يعيشُ الحياة بفلسفة النقض، فكأنَّه هو نفسه، شروى كل آخر، ناقض ـ منقوض في آن. يهبط من مجدل ترشيش، من أعالي المتن، مسلماً، سيّداً غير معمَّم، سنّياً/ شيخاً؛ ويحاول منذ ولادته يوم 10/ 10/ 1949، وحتى اليوم، أن يكون ما يريد. أمَّا ما يريده فلا أحد يدريه سواه. درس في بيروت ومصر والمانيا. ديني ـ علماني، عربي ـ إسلامي؛ محقّق/ كاتب؛ مفكّر/ أستاذ جامعي، صحافي/ سياسي إلخ. شخصيّة ذكية، ملوّنة، ديناميّة، يعرف كيف يعيش، وكيف من لا معنى يبتكر لمعاناته معانيها المناسبة. آكاديمي مميّز، ثقافيّ مثابر، ناشط في غير مجال. . . نادراً ما يُلتقى خارج كتابٍ أو فكرة. رضوان السيّد خاض منذ السبعينات معركة حضوره الثقافي في بيروت على غير صعيد: في الجامعة اللبنانية، حتى توارى الشيخ وراء الدكتور ـ الأستاذ؛ وفي الصحافة، حتى توارى الباحث المحقق وراء الكاتب الناقد اليومي؛ وفي المجلاّت الدورية، حيث رأس تحرير مجلة «الفكر العربي»، ثم شارك الفضل شلق في رئاسة تحرير مجلة الاجتهاد. في أبحاثه يتآخى فقه الثقافة وفقه السياسة. ناقد على أعمال كثيرة. لكنّه لم يضعْ بعد الكتاب اللائق بثقافته الذكيّة، وبقدرته على نقد فكر عصره، بعدما أبلى بلاء حسناً في نقد الفكر الإسلامي العربي في عصور مختلفة.

I ـ الباحث/ المحقّق

ليس قليلاً ما أخرجه رضوان السيد من كتبٍ محقّقة، وعلّق عليها ناقداً

وشارحاً. معظم الكتب المحقّقة يصنفها تحت عنوان (نشرات)، ولا تخلو من دلالاتٍ فقهيةٍ سياسية، الخيارات التي انطوى عليها عملُه منذ 21 عاماً، تاريخ نشر أول عمل محقّق (دار الطليعة).

في السجل الزمني، تتمرتب نشراته المحقّقة على النحو الآتي (مع الإشارة إلى ان معظمها صار من مصادر الباحثين او من مراجعهم):

1978: الأسد والغوَّاص، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، لمؤلفٍ مجهول؛ قدَّم لها الدكتور رضوان السيّد باعتناء الباحث المحقّق الذي يجدُ نفسَه وعلمه وعقله في علم سواه. فهذا الكتاب قضية نقدية حيّة في ثقافتنا القديمة والمعاصرة، هي قضية السلطة والثقافة، او الحاكم والمُثقّف؛ والسعي الدائم لجعل المثقف محكوماً، مسجوناً، مقيّداً كخاتمٍ في يد حاكم، حين لا تكفي قيود ذهبية لجعْلِ الكاتب سجيناً في محبرة السلطان.

1979: قوانين الوزارة وسياسة الملك، للماوردي، وفيه فلسفة الحكم أو فقه السياسي عند واحد من أئمة التنظير السياسي للأحكام في العالم العربي - الإسلامي الوسيط.

1981: الإشارة إلى أدب الإمارة، للمُرادي. وهو يندرج في «أدب المرايا»، أو في أخلاقيّات وآداب الفكر والسلوك السياسي. طبعاً ليس المُرادي ميكيافيلي العرب، ولكن القرابة بينهما لا تغيب!

1983: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، لإبن الحدّاد (تحقيق ودراسة/ أو دراسة وتحقيق رضوان السيد): «وثالث هذه الاتجاهات سياسي فقهي كان يريد إرشاد الأمراء الجدد، إلى معنى السياسة وممارستها باتجاه انشاء تقاليد للمَلك والسلطات، وسُبُل معاملة الرعية والجند. كما كان يبغي ربط السياسة بالشريعة في محاولة لتجاوز التقاليد والأعراف التي جلبها الترك معهم من مواطنهم الأصلية...» (**الجوهر النفيس**، المقدمة، ص 17).

1987: تسهيل النَّظَر وتعجيل الظفر، للماوردي.

1999: نصيحة الملوك، للماوردي.

هذه الأعمال المحققة تبدو كأنّها سبعة أجزاء لموسوعة تراثية في الفقه السياسي الإسلامي، يكاد يتساوى فيها حجم التحقيق مع حجم الدراسة احياناً. وهذا جهد كبير للعلاَّمة البحّاثة رضوان السيّد، يُسجّل له، خارج دوائر الصراع الايديولوجي والحمَّى السياسية اليومية العابرة.

II ـ الكاتب/ المفكّر:

■ خارج الصحافة اليومية وافتتاحيات المجلات، والجوائز السنية التي نالها، تكمنُ أهميّته الأولى في كتابته الفكرية. فرضوان السيِّد لم يضع، كما أسلفنا، كتاباً بموضوع بحثي أو فكري مستقل، بل استسهل، كآخرين، تجميع مقالاته او دراساته، ونشرها في كتب، كما لو كانت معدّة لذلك أصلاً. وهذه المسألة الشائكة تُترك للنقد والتدقيق، وقد تغدو يوماً، النَّمط الجديد لتوليف كتب، بدلاً من النمط المعهود، والموسوم بسمة (روائع الأعمال). وأعمال رضوان السيّد لا تخلو من قمم، تُرى من بعيد ومن قريب.

■ سنة 1984، صدر مؤلّفه الأول، بعنوان: **الأُمة والجماعة والسلطة، وهو مجموعة دراسات في الفكر السياسي العربي (الإسلامي) ما دام الفكر الديني الآخر (المسيحي او اليهودي) ليس لامعاً في هذا الفضاء الفكري، وفي العام نفسه، صدر له عن دار التنوير (بيروت)، كتاب: «مفاهيم الجماعات في الإسلام»** دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للإجتماع العربي الإسلامي.

■ سنة 1987، صدر كتابه «الإسلام المعاصر». وفي العام 1997، كتابان:

☐ الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في الفكر السياسي العربي (الإسلامي)، لماذا يصر رضوان السيّد على جعل كل ما هو عربي موسوماً بـ (الإسلامي)؟ هل الإكثار من الشيء يؤكّده؟

☐ سياسيّات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات.

☐ نماذج من نصوصه:

1) قضايا الجدل والصراع:

«يبدأ الطرسوسي رسالته على طريقة أصحاب كتاب نصائح الملوك، فيقول إنَّ هدفه من وراء عمله كلّه: «بذل النصيحة (للسلطان) بقدر الإمكان»؛ «فإنَّ الله جعل حفظ نظام الأنام بالسلطان، وأدام له الأيام بالقبول في الشريعة والإحسان»؛ «ولم أقصد بذلك سوى القيام بهذا الواجب وحفظ نظام الملك». لكنّه، بعد إيضاح الفصول التي كسر عليها أطروحته، ينطلق مباشرة للهجوم على الشافعية؛ وفي مسألة شديدة الحساسية هي مسألة شرعية السلطة المملوكية. يذكر الطرسوسيُّ أنَّ أبا حنيفة وأصحابه لا يشترطون في صحة تولية السلطان: «أن يكون قرشياً ولا

مجتهداً ولا عدلاً، بل يجوز التقليد (عندهم) من السلطان العادل والجائر...». بعد هذا يدَّعي الطرسوسي ان الشافعية لا يقولون بشرعية السلطنة المملوكية في الحقيقة لأنَّهم يشترطون في متولّي السلطة شروطاً لا تتوافر في الترك والمماليك». الخ. (**تحفة الترك**، دار الطليعة، بيروت/ 1992، ص 25).

2) هود/ نصارى:

«أمّا المصطلحات «نصارى» و«هود» أو «**يهود**» فهما مدنيّان، مثل مصطلحي المهاجرين والأنصار [...]، وتختلف الآراء في أصول مفرد «هود» و«يهود» الذي يورد القرءآن صيغته الفعلية (هادَ) أيضاً بمعنى الميل إلى الحق او الانحياز والعودة اليه، بيد ان الملاحظ ـ كما ذكر هوروڤيتز Horovitz ـ أنَّ القرءآن يُطلق الاسم على المعاصرين له من يهود، أمّا اليهود التاريخيون فيسمّيهم «بني إسرائيل» [...]. أمّا «النصارى» ومفردها «نصراني» فيظهر السياق القرءآني أخذاً لها من «أنصار عيسى» التي تردُ في سورة الصفّ. لكن اللغويين يذكرون احتمالاً مفادُه أخذها من **الناصرة**، المستقر المعروف في فلسطين». (**مفاهيم الجماعات في الاسلام**، ط 1، دار التنوير/ بيروت، صص 36 ـ 38). طبعاً، كان يمكنه الإفادة من الباقلاني (معجم) وافتراضه نسبة النصارى إلى (نَصْرى) في بلاد الشام.

3) الأصناف:

«يرتبط ظهور «الأصناف» أو «الجماعات المهنية» في الإسلام بأمرين أثنين:

ـ تطور الحياة المدينيّة في المدن العربية الإسلامية.

ـ وتطوّر النظر إلى العمل والمهنة.

فمن المعروف مدى تشديد الإسلام منذ البداية على «المدينة» والهجرة إليها والاستقرار بها. وقد استمر هذا الإصرار على «الحشد» و«التجمّع» بالأمصار في عهد خلفاء النبي (ﷺ)، رغم زوال الأسباب الأيديولوجية والتاريخية التي اقتضته» (**مفاهيم الجماعات**... ص 79).

III ـ الفكر الإسلامي المعاصر:

1) الهوية:

«شهدت الستينات في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية المودودي وسيد قطب. بل ان ابا الحسن الندوي ـ غير الحزبي اصلاً ـ ما تردّد في الانضمام إلى تلك النضالية الاسلامية في مواجهة الغرب، في حين تردّد مالك بن

نبي طويلاً قبل ان يصغي لنداءات الأصالية التحشيدية في المجال الثقافي. وما تغيّرت الاشكالية الاحيائية التي سادت ذاك الفكر منذ الأربعينات، بل حدث تطور في الأولويات. فقد داخلت الفكر الإسلامي الاصلاحي في العشرينات قضية الهوية، حالّة تدريجياً محل اطروحة التقدّم التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. اذ أحدث زوال الخلافة الاسلامية، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزّماً في وعي النخب الاسلامية في سائر انحاء العالم الاسلامي وبخاصة الهند ومصر. وفي ظل بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها، ظهرت المعيات الاسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الاسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الاصالي الاحيائي المصاحب لتلك النزعة. وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل كُتبت رسائل اطروحات كثيرة في نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الاسلامية عليها، كما كُتبت مقارنات في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الاسلام». الهوية ورؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، رضوان السيّد (جريدة السفير، الخميس 19/ 8/ 1999، ص 19).

2). رؤية العالم

«هكذا اضطربت صورة العالم لدى الاسلاميين المتشدّدين في الستينات والسبعينات اشد الاضطراب. فما عادت هناك دول ولا حضارات، بل ايمان وكفر. وفي حين كان الكفر متعينا ـ ان صح التعبير ـ فهو يطبق على العالم كله، فإنّ الايمان تضاءل وجوداً واثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تقاتل باسمه، متسلحة الى جانب الحديد والنار، بآيات من أي القرآن، او شذرات من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب.

استند الفكر الاسلامي الاحيائي النضالي منه وغير النضالي في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينات الى ثلاث مقولات يصعب معها النظر الى المتغيرات نظر معرفة وتفهم: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية. فالانسان حسب القرآن مستخلف في هذا العالم لإعماره واصلاحه، والمسلمون أتباع آخر الديانات وخاتم الرسل مكلفون ـ في فذلكة طويلة ـ بالقيام على أمر هذا الاستخلاف، بإنفاذ حاكمية الله في الأرض. ولكي يحققوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يكون عليهم ما وسعهم ان يقيموا نظاماً نموذجياً عماده الشريعة الاسلامية. ولأنَّ الدولة الاسلامية دولة فكرة او عقيدة في الأساس، يكون عليها ان تصنف الناس الذين تحت سيطرتها، وسائر الناس، على أساس من هذه

العقيدة. فهناك مؤمنون، وهناك أهل كتاب، وهناك كفار او مشركون. وما دامت فكرة الدولة الوطنية او القومية مرفوضة في هذا التصوّر، فإنَّ مسألة المواطنية القائمة على التساوي في الحقوق والواجبات غير معتبرة. وبالمنظار نفسه ينظر الى النظام العالمي وآلياته، اذ هو قائم على قوانين وأنظمة وضعية تناقض مبادىء الشرعية الاسلامية، وتصنيفاتها.

وبلور الفكر الاحيائي الاسلامي بداخله في الثمانينات والتسعينات تياراً رئيسياً حاول الخروج من حتميات الستينات والسبعينات، لكنه ما استطاع القطيعة مع تلك الحتميات، كما سبق له ان قطع مع مقولة التقدّم لدى الاصلاحيين المسلمين. وربما عاد ذلك الى بقايا التأزم بداخله، ونقص المعرفة بالعالم، والافتقار الى ثقافة النقد الذاتي، والضغوط المتناقضة التي ما يزال يتعرض لها من الأنظمة من جهة، وجماهيره هو، من جهة أخرى، على أنَّني أحسب ان مشكلة الفكر الاحيائي الاسلامي الاساسية تكمن في قيامه على مقولة الهوية ومن حولها، وفكر الهوية القائم على الرموز والشعائر يستبعد التغيير سواء أكان قومياً أم دينياً».

شين

أبو القاسم الشَّابي (1909 ـ 1934)
رومانسيّة الكآبة والغرابة

الكئيب الغريب:

كشمعةٍ أُشعلت من طرفيها، أضاء وانطفأ أبو القاسم محمد الشّابي في سماء الشعر العربي المعاصر. لكنَّه أعطى في مدى عمره القصير (25 سنة) ما لم ينضَحْ من إناءٍ سواه على مدى أجيال. كانت ولادته ربيعيّة (أذار ـ مارس) في مرج (الشابيّة) من ضواحي توزر بتونس، التي عاشها من نهوة قلبه، وتناهى في الشابية التي حمل اسمها، رغم أنّه لم يعرفها إلاَّ قليلاً. هو شاعر ابن شيخ فقيه ومدرّس، أزهري ـ زيتونيّ؛ وقاضٍ شرعيّ عاصر ابنه منذ بدأ يقرض الشعر في الرابعة عشرة من عمره وحتى سن الخامسة والعشرين. فديوان أبي القاسم الشابي هو حصيلة عشر سنوات من الإبداع داخل معاناة الألم المركَّب: ألم القلب المضخّم بين أضلاع الشاعر المتيّم، وألم القلب الموجوع من فقدان الحبيبة، وأخيراً ألم الفراق المبكر بين الابن وأبيه. من هذه الجبلة، انجبل أبو القاسم الشابي فراح يمانع الموتَ المُعاش بالأمل، بالحياة، بالثقافة الجديدة. لم يصفه أحد بالكآبة والغرابة او الغربة. إنَّه واصفُ نفسه بنفسه؛ وكان على الدوام مراهناً على البقاء، بقاء الذات، وبقاء الشعب، حتى إنَّ قصيدته المشهورة «إرادة الحياة» وضعها في آخر أيامه (سنة 1934) وكأنَّه يؤكّد ان كل شكاواه تهون، إن انتصر الشعب التونسي، ومعه، شعوب الأُمَّة العربية، في معارك البقاء، فهو واضح على مستوى الذات والشعب، في المشهدين:

I. أنتَ لا شيء في الوجود. فغادره إلى الموتِ، فهو عنك غني.

II. والشقيّ الشقيّ في الأرضِ شعبٌ يومُه ميتٌ وماضيْهِ حيّ.

مجدّد شعريّ، مُبْدِعٌ في رومانسيته لولا تكرار موضوعاته، وترداد مضمونها الفلسفي على مدى ديوانه (**ديوان أبي القاسم الشابي**. دار العودة، بيروت 1972، ص 575). تزوّج أبو القاسم، رغم اعتلاله بتضخّم القلب، وأنجبَ ولدين (محمد وجلال)، وقضى عمره سائحاً في البلاد وبين القوافي الشعرية التي خدمها بنفسه كأنَّها عزاء نفسه الأخير. اشتهر في حياته بكتابيه: **الخيال الشعري**؛ **وأغاني الحياة**. ظلَّ يكتب شعراً حتى آب (أغسطس) 1934، وتوفي في 9/ 10/ 1934 في تونس العاصمة؛ وقبره متحفٌ اليوم في توزر (أمام دار الثقافة، وسط النخيل الذي أحبَّ).

ماذا وراء النّهود؟

قد رأينا الشّعورَ منسدلاتٍ... كلّلت حسنها صباح الورود
ورأينا الخدود ضرّجها السّحْر، فآهاً من سحر تلك الخدود
ورأينا الشفاةَ تبسم أو تحلم سكرى بالشّدو، بالتغريد
ورأينا النهودَ تهزُّ كالأزهارِ في نشوة الشّباب السعيد
توقظُ الوجدَ في القلوب ولكنْ، ليتَ شعري، ماذا وراء النهود؟
ما الذي خلف هذه الفتنةِ الغرّاء في ذلك القرارِ البعيد؟

(ديوان، ص 28)

هكذا، بسمفونية شاعرية جديدة يقتحم أبو القاسم الشابي فضاء الثقافة التونسية، وهو المثقّف الديني، الذي لا يعرف لغة أجنبية، جاءته الرومانسيّة من مصدرين: معاناته الشخصية، وقراءة جبران خليل جبران وسواه من الرومانسيّين العرب المعاصرين:

خطواتٌ سكرانة بالأناشيد وصوت كرجع نايٍ بعيد
وقوامٌ يكاد ينطقُ بالألحانِ في كل وقفةٍ وقعود
كلّ شيء مُوَقّعٌ فيكِ حتى لفتةِ الجيْدِ واهتزازِ النّهود

(ديوان، 30)

كلّ جمال تونس وبناتها لم يؤنسه، فهو مكتئب من داخله، مغترب في أفكاره، ولن ينهضَ من كبوة الواقع إلاّ على أنغام صحوة القصائد التي كانت حبّهُ الثاني او حياته الأخرى في الدّنيا، قال (ديوان، ص 38):

مهما تضاحكت الحياةُ فإنّني أبداً كئيب أُصغي لأوجاع الكآبة والكآبةُ لا تجيب
في مهجتي تتأوّه البلوى ويعتلجُ النّحيب ويضجُّ جبّارُ الأسى وتئنّ غمغمةُ الكروب

إنّي أنا الروح الذي سيظل في الدّنيا غريب

فما أغربَ غربة الرّوح حين يجعلها شاعرٌ رومانسي منفتحةً على كل الانفعالات بلا ضوابط إيقاعية، تُدوزن طاقة البقاء مع إمكان الهيكل الجسماني، الذي هو مجرّد إمكان مكانيّ، ماوي، في الزمان الهارب منا بسرعة! فهو شاعر كبير في معاناته ومعانيها، لم ينصفه معاصروهُ مباشرةً؛ لكنَّ الأُمّة العربية بكاملها سرعان ما أنصفته كما يقول الناقد الدكتور **عز الدين اسماعيل** في مقدمة الديوان (ص 46):

«وإذا لم يكنْ حجمه الحقيقي قد تحدّد على المستوى الوطني والقومي في حياته، فلقد أخذ صوته يتردّد على مرّ الأيام في شتى أرجاء الوطن العربي، وبرزت قيمتُه بوصفه مناضلاً خلاّقاً وفنّاناً مُبدعاً، وثائراً رومانسيّاً من الطراز الأوّل».

نشيد الحب:

أيُّها الحبّ أنتَ سرُّ بلائي وهمومي وروعتي وعنائي
ونحُولي وأدمعي وعذابي وسقامي ولوعتي وشقائي
. . . يا سُلاف الفؤادِ، يا سُمَّ نفسي، يا شدّتي، يا رخائي
ألهيبٌ يثورُ في روضةِ النفس فيطغى، أم أنت نورُ السماء؟

(ديوان، صص 53 ـ 54)

هذه هي أولى قصائده التي وضعها في مطلع آب (أغسطس) 1924، وهو في الخامس عشرة من عمره الكلي. انها السنة الأولى من عمره الشعري في تونس الجميلة التي غنّاها:

أنا يا تونس الجميلةُ في لجّ الهوى قد سبحت أيّ سِباحه
شِرعتي حبّكِ العميقُ وإنّي قد تذوّقتُ مُرّهُ وقراحَه

لست أنصاعُ لِنواحي ولو متُّ وقامتْ على شبابي المناحَه
لا أُبالي وإن أُريقت دمائي، فدماءُ العشّاقِ دوماً مُبَاحَه

(ديوان، ص 59)

ما الكون؟ ما الحياة؟

إنَّ الحياة صراعٌ فيها الضعيفُ يُداسْ
ما فاز في ماضِغيْها إلاَّ شديد المراسْ
للحبِّ فيها شجونٌ فكنْ فتى الاحتراسْ
الكونُ كونُ شقاءٍ، الكونُ كونُ التباس
الكونُ كونُ اختلاقٍ وضجةٍ واختلاس!

(ديوان، ص 75)

■ إنَّ هذي الحياة قيثارة الله وأهل الحياةِ مثل اللُّحون!

(ديوان، ص 78).

فما الحرب سوى وحشية نَهَضتْ في أنفسِ الناس، فانقادتْ لها الدُّولُ
وأيقظت في قلوب الناسِ عاصفةً غامَ الوجودُ لها، وآربدتْ السُّبُلُ
فالدَّهرُ منتعلٌ بالنّارِ، ملتحفٌ بالهولِ، والويل، والأيّامُ تَشْتَعِلُ
والأرض داميةٌ، بالإثمِ طاميةٌ، ومارِدُ الشرِّ في أرجائها ثَمِلُ
والموتُ كالمارد الجبّار، منتصبٌ في الأرض، يخطفُ مَنْ قدْ خَانَهُ الأجَلُ

(ديوان، ص 84)

ثُم «ما أسخفَ العيش تقضي عليه زَلّةُ نَعْلٍ!»

(ديوان، ص 182).

مأتم الحب:

ليتَ شعري
أيُّ طيرٍ
يسمع الأحزان تبكي بين أعماق القلوب

ثم لا يهتفُ في الفجرِ برنَّاتِ النحيب
بخشوعٍ واكتئاب؟

لست أدري
أيُّ أمرٍ
أخرس العصفور عني أتُرى ماتَ الشعور؟
في جميع الكون، حتى في حُشاشاتِ الطيور؟
أم بكى خلف السحاب؟

(ديوان، ص 86 ـ 87)



أنا كئيبٌ، أنا غريبٌ
وليس في عالم الكآبةِ مَنْ يحملُ معشارَ بعضِ ما أجدُ
كآبتي مُرَّةٌ وإنْ صرختْ روحي فلا يسمعنّها الجَسَدُ
... كآبتي شُعلة مؤجّجةٌ تحت رمادِ الكون تستعرُ
سيعلمُ الكون ما حقيقتها ويطلعُ الفجرُ يومَ تنفجرُ

(ديوان، 92 ـ 93)



إلى الله والشعب!

يا إلهَ الوجودِ! ما لَكَ لا ترثي لحزنِ المعذّبِ الأوّاه؟
قد تأوّهتُ في سكون الليالي ثم أطبقتُ في الصباح شفاهي

(ديوان، ص 243)

أيّها الشَّعْبُ! ليتني كنتُ حطّاباً فأهوي على الجذوع بفأسي
... ليتَ لي قوّةَ العواصفِ، يا شعبي فألقي إليكَ ثورةَ نفسي

(ديوان، صص 246 ـ 247)



عجباً لي! أودُ أن أفهمَ الكونَ، ونفسي لم تستطع فهمَ نفسي!

لم أفذ من حقائق الكونِ إلاّ أنّني في الوجودِ مُرْتَادُ رَمْسِ
كلُّ دهْرٍ يمرُّ يفجعُ قلبي، ليتَ شعري أينَ الزّمانُ المؤسّي؟

(ديوان، ص 279)



أبناء الشيطان:

كان ظنّي أنَّ النفوسَ كبارٌ ... فوجدتُ النفوسَ شيئاً حقيرا
لوَّثتْه الحياةُ ثم استمرّتْ ... تبذرُ العالمَ العريضَ شرورا
فاحصدوا الشوكَ يا بنيها وضجّوا ... وأملأوا الأرضَ والسماءَ حبورا

(ديوان، ص 302)

سرُّ النهوض:

لا ينهضُ الشّعبُ إلاّ حين يدفعه ... عزمُ الحياة، إذا ما استيقظتْ فيهِ
والحبُّ يخترقُ الغبراءَ، مندفعاً ... إلى السماءِ إذا هبَّتْ تُناديهِ
والقيدُ يألفه الأمواتُ، ما لبثوا ... أمّا الحياةُ فيُبليها وتُبليه!

(ديوان، ص 324)



للتاريخ:

البؤسُ لابن الشّعبِ يأكلُ قلبه ... والمجدُ والإثراءُ للأغرابِ
والشّعبُ معصوبُ الجفونِ مقسَّمٌ ... كالشاةِ بين الذئبِ والقصّابِ
والحقُّ مقطوع اللسانِ مكبَّلٌ ... والظلمُ يمرح مُذْهَبَ الجلبابِ
هذا قليلٌ من حياةٍ مرَّةٍ ... في دولة الأنصابِ والألقابِ



وينادي الشعبَ، مناشداً روحه الشاعرية، وخياله وإلهامه قبل ان يراهن على إرادة الحياة فيه، مجلجلاً: «إذا الشعبُ يوماً أراد الحياة. . .!» وتواصلت الحياة زاخرة، مغتنية بما أبدع وأعطى أبو القاسم الشابي من حرقةِ قلبه!

يوسف الشَّاروني (1924 ـ مصر)
القصّاصُ ناقداً... مُبدعاً

شخص في مهنتين:

■ في 14 تشرين الأول (أكتوبر) 1924، وُلِدَ يوسف الشاروني في مصر، من أسرة اجتماعيّة متنوّرة ساعدته كثيراً في تخطّي مصاعب البلوغ الاجتماعي والثقافي. ففي سن مبكّرة، نال سنة 1945 **إجازة في الفلسفة** من جامعة القاهرة، وهو يستبطن ذوقاً أدبياً رفيعاً، تبلور لاحقاً في مهنته الموازية، مهنة القصّاص/الناقد. أمّا مهنته المعيشية فقد باشرها مُدرِّساً، ثم وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية، وشغل منصب «عضو هيئة تحرير» في كثير من المجلاّت. بدأ مهنته الموازية، نعني مهنة الكتابة، مبكّراً ايضاً؛ لكنّه لم ينشر بواكيره القصصيّة إلاّ سنة 1954. وبعد ستة عشر عاماً، أي سنة 1970 نال جائزة الدولة التشجيعيّة في **القصة القصيرة**، وفي العام 1978 نال الجائزة نفسها، في **النقد الأدبي**. وفوق الجائزتين، كان له وسامان، أولهما **«وسام العلوم والفنون»** من الطبقة الأولى؛ وثانيهما **«وسام الجمهورية»** من الطبقة الثانية. كاتب قصة وناقد، وليس روائياً، كما يذكر **«معجم الروائيين العرب»** (ص 507).

له **20** عملاً منشوراً، منها:

2 كتابان في النثر والنثر الغنائي.

12 دراسة أدبية (علمية ونقدية).

حوله أصدرت **كتابات معاصرة** (القاهرة 1971)، دراسات في قصص يوسف الشَّاروني، تحت عنوان **«الخوف والشجاعة»**. (ورد خطأ هذا الكتاب بين أعمال

الشاروني في «معجم الروائيين العرب» (ص 568، رقم 12).

منشطان في الكتابة:

■ هو بين كوكبة كتّاب القصّة القصيرة العربية ونقّاد الأدب في عصرنا، مُميَّز بدقّته وموضوعيته وحيويته، وطاقته على التحليل والتفكير في النص المُبدع، كما في نصوص النقد على إبداعات الآخرين. وكما مارس مهنتين، إحداهما لأكل العيش وثانيتهما لإشباع الذات أو الرّوح (بالكتابة)، مارس في مهنة الكتابة منشطين، احدهما مَنْشَط إبداع من الذات (القصة والنثر الغنائي)، وثانيهما مَنْشَط ابداع على إبداعات الآخرين، كما سنرى.

I ـ القصة أو الإبداع من الذات:

■ لا وهم ان الكاتب يكتب القصة من واقع او من موضوع، لكنَّه يصوغها ذاتياً أكثر من الكتابة العلمية او النقدية الموضوعية، حيث يحرص الكاتب على إخفاء الذات وراء الموضوع قَدْر المُستطاع، «**الخوف والشجاعة**» هما مفتاحا النّقد العلمي لتناول قصص يوسف الشاروني الأولى (ما بين 1954 و1969). أمَّا قصصه الأخرى، ما بعد تلك المرحلة (نعني ما بين 1971 و1974) فلم يتناولها نَقْدٌ في كتابٍ حتى الآن ـ على ما نعلم.

في سن الحادية والعشرين حمل إجازة في الفلسفة؛ لكنّه في الثلاثين، سنة 1954 أعلن بدء مهنته الإبداعية في كتابة القصة:

1) مجموعته القصصية الأولى، «**العشّاق الخمسة**»، آذنت ببدء مرحلة جديدة في حياة الفيلسوف المتخفّي، المكبوت في وظيفة، ينقصُها الكثير من حرية القول والنقد. جمع الكاتب بين الكبت والحرية، كما هو حالُ الأغلب، الجلّ من الكل الثقافي العربي، وأطلق في «العشاق الخمسة» الموجة الأولى من خوفه المعلَّب اجتماعياً.

2) في «**رسالة إلى امرأة**»، سنة 1960، حاول الشاروني الانتقال من خوفه إلى شجاعة الكاتب/ المُبدع، بحبر آخر، غير حبر كاتب/ الوظيفة او السلطة. كاتب الحب هو كاتب الحرية الذي يفتقده المجتمع الأبوي العربي، المعادي للحبّ، وللأنثى، فاعل الحب الآخر. «رسالة إلى امرأة» هي نشيد يقظة او أنشودة متأخرة، لحبٍّ نهشه البلوغ الجنسي وصادره البلوغ الاقتصادي المحظور على أكثر الناس في البلدان المتخلفة.

3) في النثر الغنائي، وضع نصاً ادبياً جميلاً، سنة 1963، بعنوان «**المساء الأخير**»، مساء الوداع عادةً، اذ كل مساءٍ يرمز إلى نهاية مرحلة وابتداء أخرى. وفوق ذلك، أضاف الشاروني إلى مغامرات سندباد البر والبحر، المؤسطر في «**ألف ليلة وليلة**»، كتابه الموسوم: «**سندباد في عمّان**».

4) سنة 1969، نشر مجموعته القصصية «**الزّحام**» بعد انكسار 1967 وثورة طلاب فرنسا 1968، واندلاع مشاعر ثورية داخل «الشارع العربي». الزّحام رمز للجمهور المحتشد، للدروب السالكة ـ المسدودة معاً. رمز للممكن ـ المستحيل.

5) سنة 1971، نشر «**حلاوة الرُّوح**»، بكل معاني هذا التعبير الثقافي الشعبي، الملازم للتراجيديا الإنسية العربية، فبين الأكل من «نهوة الرّوح» وطلوع الأنفاس او التنفّس من «حلاوة الرّوح»، اختار الشاروني معنىً آخر لروح العذاب في عصرنا: روح العذوبة والجمال والحلاوة بمعناها الحقيقي بلا مواربة. حلاوة الروح رمزٌ شاروني لشفافية النفس حين تحبّ وتغضب وتغوصُ في الحياة بكل مراراتها وقساواتها.

6) «**مطاردة نصف الليل**»، المجموعة الصادرة سنة 1973 (في عام حرب اكتوبر) ترمز إلى نصف العمر، النصف الثاني من الحياة، أو من الأيام العربية والاجتماعية؛ وتلفتُ إلى لعبة المطاردة كوجه متمّم للعبة الشروق والصعود «تحت الشمس».

7) «**آخر العنقود**» هو آخر أعمال يوسف الشاروني القصصية، الصادرة سنة 1974 (مع استمرار أعماله النقدية حتى العام 1989، كما سنرى). وعندنا في الثقافة الشعبية ان «آخر العنقود سُكّر معقود»، أحلاه في منتهاه، أو أنَّ «مسكه ختام». آخر العنقود هو ختام الشيء، لا تمامه. من هنا كان وهم «الخاتم» الذي لا بعدَه. ولكن، بعد كل عنقود مولودٌ آخر. في الطبيعة كما في المجتمع البشري. آخر كل شيء هو بداية شيء آخر. إنها لعبة الأبدية التي يرغب كل لاعب في وقفها عند باب ملعبه او بيته، او تحت دالية عمره، كما صرَّح شاعر شعبي مجهول:

«أنا عنقود ومعلّق عَ دالي
اقطفيني وخلّصيني من العذاب»!

وحين قطفَ الشاروني آخر عناقيده القصصية الإبداعية، كان يواصل إبداعه في النقد، بمعنى العمل مع الآخر، شريكاً جديداً في إبداعاته، كأنّما النقد هو إبداع على إبداع.

II ـ الإبداع على الإبداع:

■ النقد هو إبداع موضوعي، مقيَّد بمنهج وعلم، وهادف إلى استشفاف الآخر الفكري أو الثقافي في حالة إبداعه الذاتي. أمامنا في هذا المجال 12 كتاباً ليوسف الشاروني وضعها ما بين 1964 و1989. زمنياً الإبداع الذاتي يسبق الإبداع الموضوعي؛ وهذا الأخير يستمرّ عادة أكثر من سابقه، كما هو بيّن من تجربة الشاروني المزدوجة ـ فيما الناقدون الآخرون، في مصر، مثل محمد مندور وشوقي ضيف*، أو إحسان عباس*، (فلسطين) ومحيي الدين صبحي* (سورية) لم يغامروا بالجمع، مثله، بين المنشطين المذكورين.

في سن الأربعين إذاً، أعلن يوسف الشاروني بداية منشطه النقدي، الذي وضعناه هنا تحت برج: «**الإبداع على الإبداع**»، إنَّه سنّ البطولة والثورية والنضج والنبوّة، الخ، عند الأفراد، في مختلف الأجيال، فما كان يخافه الشاعر من تقصير «بعد بلوغ الأربعين»، يتّخذه الناقد يوسف الشاروني سلاحاً لمقارعة الوعي بالوعي.

1) سنة 1964، تدفقت أعماله النقدية الأدبية:

8 نماذج من الرواية المصرية؛

■ دراسات أدبيّة؛

■ دراسات في الأدب العربي المعاصر.

هذه الأعمال الشارونيّة هي تمهيدات منهجيّة لدرس ظاهرة «الرواية المصرية»، التي سجّلت تقدّماً مضطرداً، جعلها ترقى إلى العالمية من جهة، وإلى الثقافة العربية والتعبير السينمائي بالفيلم (الرواية) من جهة ثانية، كما أنَّها تؤسس لبدايات التحديث في الدرس الأدبي وفي نقد نماذج من الأدب العربي المعاصر، بعدما جرى تجميد قسم كبير من الذّوق الأدبي العربي عند **البلاغة**، وعند أعلام الكتابة الكلاسيكيين، فيما نقد الحاضر الأدبي غائب أو مهمل. من هذه الزاوية، يبدو الشاروني رائداً في نقد الإبداع العربي المعاصر.

2) سنة 1966، سجّل الشاروني تحوُّلاً في موضوع دراسته النقدية، إذْ وجَّهه نحو التخصّص النّوعي: **دراسات في الحبّ**. وبالطبع، يُعد «**الحبُّ**» الموضوع الأول في الأدبين العربيّين، الكلاسيكي والمعاصر. الموضوع المشترك الأكثر رواجاً في الأدب، لأنَّه الأقل قيمةً وتداولاً بحرية في المجتمع. لكأن اشكالَ الحبّ في الجماعة هو الوجه الآخر لحريتها في آن.

سنة 1967، أصدر الشاروني **«دراسات في الرواية والقصة القصيرة»** مشدّداً على هذين النوعين الأدبيين، طبعاً، دون إهمال موضوعاتهما الخاصة؛ ففي العام 1969، وضع كتابه **«اللامعقول في الأدب المعاصر»** (ثم أتبعه لاحقاً بكتاب: **المعقول واللامعقول في الأدب الحديث»**)، يوم كانت الثقافة العربية واقعة تحت أبراج هذه الازدواجيات (الحداثة/ الأصالة؛ المتحوّل/ الثابت؛ اللامعقول/ المعقول؛ المنتمي/ اللامنتمي) الخ، بوصفها انعكاسات فلسفية للنقد الأدبي والفنّي في أوروبا الغربية وأميركا. سنة 1973، أصدر الشاروني عمله المميّز: **«الرواية المصرية المعاصرة»**؛ وفي العام 1977، نشر كتابين: ـ **القصة والمجتمع**؛ ـ **القصة القصيرة**، نظرياً وتطبيقياً ـ فنالت جائزة النقد الأدبي سنة 1978، أعاد الكرّة وجمّع مقالات نقدية، بعنوان **«دراسات في القصة القصيرة»**.

3) العمل الخطير للشاروني، الأهم في باب النقد، الذي ما نالَ عليه جائزةً ولا وساماً، هو كتابه الصادر سنة 1980 في القاهرة، بعنوان:

■ الروائيون الثلاثة: نجيب محفوظ، يوسف السباعي، محمد عبد الحليم عبدالله.



وبعد، فإنَّ يوسف الشاروني المكلّل بهذه الأعمال، شكّل ظاهرةً مهمّة في حياة العرب الثقافية في القرن العشرين، إذ لم ينضمّ إلى عشرة ملايين عربي يحملون شهادات جامعية، ويفاخرون بها، دون ان يتذكروا أنَّ الثقافة حرية وحياة وممارسة ومسؤولية... وأنَّ ثقافة الأمّة العربية في خطر، إذا كان الأكثر حملاً للشهادات المدرسية والجامعية، هم أقلّهم نهوضاً بالأعباء الحضارية لأمّةٍ تبحث عن نفسها. يوسف الشاروني خرج على ذاته، من سجن الوظيفة، إلى مضمار الإنتاج الفكري والإبداع الأدبي.

جورج شحادة (1907 ـ 1989)
شعرٌ غريبُ المكانِ واللسان

جورج إيلي شحادة، أصلُه من بيروت، لكنَّه وُلِدَ في الاسكندرية، يوم 2/ 11/ 1907 (وفي رواية غير رسمية سنة 1905)[1]؛ من عائلة لبنانية مهاجرة أصلاً من حوران (سورية) إلى لبنان. هذه الهجرة داخل العالم العربي، من البرّ إلى الساحل جعلت جورج شحادة يدخل عصرَه من باب الهجرة، ويخرج منه شاعراً كبيراً، بالفرنسية؛ ولكن معظم أعماله جرى تعريبها بأقلام سواه من كبار الأدباء والشعراء العرب. بعد انهيار ماليّ، في مصر، عادت العائلة إلى لبنان للعيش في كَنَف الأمّ ليزا، وفي بيت والدتها نجلا شيخاني، حيث أسهم الأعمام من آل شحادة في المصاريف. درس جورج في مدرسة القلبين الأقدسين (بيروت) وفي مجلتها المدرسية نشر أولى قصائده. وفي جامعة القديس يوسف (اليسوعية ـ بيروت)، درس الحقوق بالفرنسية ما بين 1923 و1926. وكان إبداعه الأدبي يتوجّه شعراً في اتجاه معاكس لاختصاصه؛ فنشر باكورة أشعاره Étincelle (شرارة) في فرنسا سنة 1928. أمَّا شعرُه، الغريب مكاناً ولساناً، فكان بروحه يحمل معاناة اللبنانيين، ولاسيما معاناة آل شحادة وسواهم؛ وكان يتردّد في تعابيره ما بين المسرح والقصيدة. في فرنسا، توفي الشاعر اللبناني الكبير جورج شحادة يوم 17/ 1/ 1989، إثر إصابته بنزيف دماغيّ حادّ.

---

(1) المنجد، ص 330 (أعلام) أنَّه مولود سنة 1910، وأنَّه «شاعر وأديب مسرحي لبناني أيضاً بالفرنسية».

أعمال جورج شحادة:

■ انطلق شاعراً في العشرينات، ولم يصلنا بالعربية إلاّ منذ الستينات؛ فقد عاش معظم عمره خارج لبنان، وفكّر وكتبَ آلامه وآلامنا بلسانٍ آخر، ورثه من المدرسة والجامعة، بقدر ما ورثَ بعضه من المجتمع (را: تجربة **صلاح ستيتية***). **وهذا التعريب الجزئي لبعض أعماله ما برح فردياً وخاصاً، ينتظر مشروعاً أكمل تتولاّه الثقافة العربية الرسمية أو الخاصة، والأفضل نشر أعماله المعرَّبة مع أصولها وجهاً لوجه، مما يسهّل إسهام الثقافة العربية في العولمة المتبادلة.**

1. **الشرارة**، مجموعة شعرية أولى، صدرت في باريس سنة 1928، ولم يجرِ تعريبها، إلاّ في مقتطفات او شواهد دراسية قليلة.

2. **السيد بوبل**، مسرحية بثلاثة فصول، وضعها ج. شحادة سنة 1936، ونشرها سنة 1950؛ وجرى تمثيلها على مسرح لاهوشيت الباريسي في 30/ 1/ 1951 (فرقة جورج فيتالي).

عرَّبها الشاعر الكبير **أدونيس*** مع (قصة/ أو **حكاية ڤاسكو**)، وجرى نشرهما معاً، يوم 1/ 4/ 1972، في سلسلة **المسرح العالمي**، الصادرة في الكويت عن وزارة الإعلام (برقم 31/ 1). فلماذا لم يجرِ تمثيلها عربيّاً بعد؟ هذه بعض مأساة المسرح الشعري الجادّ في بلادنا.

3. **حكاية ڤاسكو**، مسرحية من 6 لوحات، صدرت بالفرنسية سنة 1954؛ وجرى تمثيلها للمرة الأولى في زيوريخ (15/ 10/ 1956)، بأداء فرقة مادلين وينو ـ بارو). ثم في مسرح باريس عام 1957 (مسرح سارة برنار).

4. كتاب «**سهرة الأمثال**»، صدر سنة 1954.

5. **مهاجر بريسبيان**، مسرحية في تسع لوحات، عُرضت للمرة الأولى، بترجمة **ألمانية** (عن الفرنسية طبعاً) على مسرح رزيدانس، يوم 12/ 1/ 1956.

عرَّبها **أدونيس**، مع مسرحية «**البنفسج**»، وجرى نشرهما في سلسلة المسرح العالمي (الكويت، رقم 41/ 2، بتاريخ 1/ 2/ 1973).

6. مسرحية **البنفسج**، كوميديا في 11 لوحة.

7. مسرحية **السَّفَر**.

موقعه في المسرح العالمي الفرنسي هو إلى جانب ثلاثة كبار، صنعوا المسرح الحديث منذ الأربعينات، قدموا إلى فرنسا من أقطار شتى: **صموئيل بيكيت** (ايرلندا) ايوجين ايونيسكو (رومانيا)، **ارتير آداموڤ** (القوقاز)، وطبعاً

اللبناني جورج شحادة. هو سيّد في اللغة الفرنسيّة، ومن أعظم شعرائها أصالةً وفرادةً ونبوغاً في القرن العشرين، كما قال الناقد الفرنسي جان ـ لوي بارو. تجدر الإشارة إلى أنَّ الشاعر **أُنسي الحاج***، عرَّب له بعض قصائده؛ وهذه إشارة تستحق التنبّه إذ لم يجرؤ على تعريبه سوى اثنين من الشعراء الكبار. فهل يتجاسرُ آخرون، وتُتاح الفرصة لقراءة أعماله الكاملة بالعربية؟ هي أُمنية برسم الآتي الثقافي العربي. فهذا الغريب في المكان واللسان ذهب منا إلى العالم، وحين تعولمَ أو تعالمَ، عاد إلينا كبيراً بلسانه وبرائحة مكانه الزكيّة، كأن أشرفية بيروت لم تفتقده يوماً، وهو الأرثوذكسي العربي العالمي الذي عاش خارج الوظيفة، في عالم عاصمته الأولى الخيال، وجمهوريّته الحرية، وحدوده الأشعار الجميلة. يصفه الشاعر **كامل صالح**: «رجل أشعل الحياة بالغرابة واللعب والضحك والجنون. ماتَ وفي حياته حيواتٌ عديدة؛ أعمال لا يمكن حصرُها في لغة واحدة، في سماء واحدة، لغته التي اتسعت لتحمل الغربَ إلى الشرق. الشرق ـ البداية ـ الأسطورة ـ الحلم! والغرب ـ الاستمرار ـ الآلة ـ وصناعة الأحاسيس والمشاعر. **معادلة** استطاع شحادة أن يلعبها باتقان؛ وبشجاعة المحارب الأخير في معركة مصيرية؛ فكان أديباً فرنسياً مهمّاً على الرغم من أنفهم؛ لكنَّه، في المقابل، خسر، او لعله لم ينتبه أنَّه لم يعد من هُنا. **معادلة**، لعلّها لن تعجبَ البعض، ولاسيما الحريصين على شرقيّته. لكن هذا الذي حصل، على الرغم من أنَّهم يحاولون إثبات العكس». (جريدة الديار ـ اوريزون، ص 1، الأحد 24/ 10/ 1999).

□ نماذج من نصوصه المعرَّبة

1. الحوذي (في مهاجر بريسبيان):

«**الحوذي**:

وصلنا يا سيِّدي؛ يمكنك أن تنزل للزيارة؛
ولكن، أنصحك أن تمسك قبّعتك جيّداً،
لأنَّ هواءً عجيباً يهبُّ
وهو نادر في المنطقة
حيث تجتمع النجوم في الليل
لتؤلف الكوكبات. وهذا ليس كلاماً لأجل الكلام!

«**المهاجر الجديد**:

قبّعتي تركتها في العربة،
هلاّ أطفأت هذه المصابيح،
لأنّني أريدُ جواً حزيناً.

«الحوذيّ:
في العتمة والريح،
وشعرك المنفوش،
ستلقى الجوَ المناسب.
أنتظرُك يا سيِّدا!»

2. الصبايا...

شهيداتُ الحب، الصبايا
يرجعن إلى المنازل أحياناً
يجلسن إلى كراسي القيلولة
بنظراتها، ترافقهن المصابيحُ
عندها، يهرعنَ إلى الجدران
باحثاتٍ عن ظلالهنّ
فتدير المرايا رؤوسها
فيما الصمت يظلُّ أصمَّ.
مع أنوار الفجر الأولى،
يقفلنَ عائداتٍ إلى دروب السماء
وعلى وجوههن اقنعةٌ مُضحكة
حتى لا تتمزَّقَ قلوبُنا.

3. رؤيا:

على جَبَلٍ فيه تعرى الرِّياحُ
في واحدةٍ من عشايا الصيف
عندما يكونُ شعراءُ القمر الجوّالون
مقامرينَ بقلوبنا

في ذلك البلد التَّعِس،
ستعبرينَ في الضّبابِ
وأنتِ أجمل ما تكونين!

4. مُغَازلة:

في ضوء النُّجومِ الخرساءِ
في البعيد، كانَ الينبوعُ
يُغازلُ عصفوراً عائداً،
حدثَ ذلك، عند المساءِ، في روضِهِ
فيما كان يذوبُ في الفيء حِمْلُ التفاح!

5. محاورة:

قال العصفورُ للسلحفاة المُنْهكة:
أسرعي، أسرعي،
لكنَّ البومةَ طارَتْ
واقفةً،
في أسرارِ الغابة.

6. مطر الطفولة:

وكان يهطلُ المطرُ، كتوماً،
ينزلُ مجتمعاً في الشجر،
كان مقترناً بلعبته.
لكنَّ التوتياء والوردة
كانا تحت ضربات الصّنوج.
هو مطرُ الطفولة الأولى،
جنرال مُمْطِر؛
حبر أحمر/ أبيض،
على حميّا أشجار الورد.

7. في البعيد:

خطوةً خطوةً، تعقّبتني أوراقُ الخريف
في أعماق الليل، على ذلك الجَبَل،
حيث الريح تدفع ما بقي أمامها من نجوم
إلى دروب الصباح.
وفي البعيد، كان يمرُّ حَمَلٌ وملاكٌ!



شعره المسرحي ذو بناء كامل، تتآلف فيه المأساة والسخرية العذبة، كما يقول معرّبُه أدونيس. وهو يكشف لنا مأساة صراعه مع الحياة ـ ليتني أخرج من الخوف والحزن والقرف! فخرج إلى القصيدة حيث وضع نفسه، كما قال عنه ساحرُه سان جون پرس.

محمّد شحرور (دمشق ـ 1937) وخالد عبد الرحمن العك: لقراءة القرءآن بلا ترادف وبلا عصر

I ـ الكتاب والقرءآن:

قراءة معاصرة حقا؟

■ يذهب واشنطن ايرفينغ في كتابه «محمد وخلفاؤه» الموضوع سنة 1868 (نيويورك) والمعرَّب سنة 1999 (المركز الثقافي العربي ـ بيروت)، إلى أنَّ القرءآن الكريم هو معجزة نبيّ العرب (ﷺ) الوحيدة: «لا يمكن ولا بأي حال من الأحوال مقارنته بسواه من النصوص، والطريقة التي أُنزل فيها القرءآن الكريم عليه ـ بصيغة ضمير الغائب ـ جعلت من سبب النزول حادثة تبرّر صلاح النص القرءآني لكل زمان ومكان، حتى بغض النظر عن تلك الحادثة، وبحالة عدم الإلمام بها أو معرفتها، وتلك هي المعجزة الكبرى من معجزات القرءآن الكريم، اضافة إلى أن دكاترة ـ فقهاء الدين ـ الناطقين بالعربية يجدون في البلاغة القرءآنية أكبر دليل على أنَّها ليست من قول أي بشر. . .» (محمّد وخلفاؤه، ص 453). هذه المسألة بالضبط هي ما استثارت آخر القرن العشرين، دكتوراً في الهندسة المدنية، لا في اللغة ولا في الفقه الإسلامي (ومن جامعة موسكو) هو الدكتور المهندس محمد شحرور، للتعاون مع زميله الجامعي الدكتور جعفر دك الباب (+ 1999) لقراءة القرءآن الكريم قراءة لغوية (بلا ترادف) أي باعتبار أنَّ كل كلمة او لفظة ذات دلالة خاصة بها، وبلا مقابل او مقارب (نسبي؟).

اشتغل محمد شحرور، من وراء ظهر الهندسة واللغة، على فهم القرءآن فهماً لفظياً، وظنَّ أنَّه يقاربه بعلم وفلسفة، مبرهناً بذلك على أن القرءآن كتاب فوق النصوص والناس وتاريخهم؛ ولكنه موحىً، مجموعٌ، ومنزّلٌ في وعي وفي كتاب لأجلهم، لأجل قراءته بعيونهم هم. فوضع بهذا العنوان مجلّداً كبيراً في 735 صفحة (مع أسرار اللسان العربي، لجعفر دك الباب، الذي يرفع عدد صفحات هذا المجلد إلى 821). **الكتاب والقرءآن، قراءة معاصرة** (شركة المطبوعات، ط 5، بيروت 1996)، لاقى رواجاً، ثم انطفأ، لكأنَّه لم يقرأ في كتابه شيئاً من عصره، إذْ اكتفى بالمعاجم والقواميس والأحاديث، ونسي التاريخ والمجتمع والعالم او العولمة حيث يعيش هو ومسلمو القرن العشرين، وحيث تحلّ الصيرورة محل المهارة اللغوية التي أحلّها محل «الهندسة المدنيّة» على ما يبدو. فكانت هذه الهندسة اللفظية لكتابه هذا. **فما جديدُه؟**

■ يدَّعي ان ألفاظ العربية بلا ترادف، فيقطع بذلك روابطها التبادلية وقيمها التقاربية، ويحيلها ذرّات رمل لا يجمعها في «صحراء الفكر» أي جامع ممطر أو مطير، ولحسن الحظ ان اللغة والألفاظ والعناصر والكائنات هي ليست كما تخيل الدكتور المهندس. فبنى على منطقٍ فاسد، كلّ هذا المبنى اللفظي، مستعيناً بالآيات القرءآنية، مقطّعة، بدون سياقها الدلالي.

■ وحين أخذ يفرّق بين المصطلحات التأسيسية (الذُّكر، القرءآن، الكتاب، الفرقان والسبع المثاني الخ)، فاته انها كلّها من ضمن الخطاب القرءآني او المنظومة المعرفية الإسلامية الواحدة، فقال: «الذُّكرُ هو الصيغة الصوتية المنطوقة لما يشتمل عليه المصحف بين دفتيه» (**الكتاب والقرءآن**، ص 26). ولو تأنّى قليلاً لوجد ان المنطوق هو زبون اللسان، والمقروء هو زبون اللسان أيضاً، وان كليهما يرجع إلى الأذن (قناة العقل والذاكرة). وفوق ذلك اعطى للترتيل معاني الترتيب، ترتيب المعاني، واستنبط جدلاً عاماً (**الهياً باقياً**) وجدلاً خاصاً إنسانياً (**هالكاً**)، لكنَّه هو وحدّه سلاح العقل والعلم، مما يجعل الإنسان «خليفة الله بعلمه». يقول (ص 29): لقد دخل العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري والعقد الأخير من القرن العشرين الميلادي، والأدبيات الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام عقيدة وسلوكاً دون **أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة الإسلامية**، ولقد انطلقتْ من أطروحات عدَّتها من مسلّمات العقيدة الإسلامية وهي لا تدري ان هذه المسلمات بحاجة إلى إعادة نظر، فدارت هذه الأدبيّات في حلقة مفرغة، ولم تصل إلى حل المعضلات الأساسية للفكر الإسلامي (التقليدي)...» (م.ن. ص 30).

ويظن شحرور انه غاص في العمق الفلسفي للقرءآن، وانه قارب في كتابه مشكلات عصرنا، فنترك لنقاد الفلسفة والسوسيولوجيا التاريخية ان يكتشفوا ذلك، بعد غيابها عن ناظرنا.

■ عنده ان القرءآن موحى من الله بالنص والمحتوى (في سُوَر وآيات)، وانَّه بذلك كتاب **مُطلق**، ليس من التراث، بل هو من فوق التراث والتاريخ. وان الكتاب في هذا المصحف هو من تأليف محمد (ﷺ)، أي من التراث العربي الإسلامي، ويقدم تعريفات وتفريقات (م.ن. ص 37): **النبوّة** (علوم) = معرفة؛ **الرسالة** (أحكام) = **تشريع**؛ **الفرقان العام** = الأخلاق الخ. وهو يوضح ما يعني بقوله: «لقد تبيّن لنا أنَّ هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب والقرءآن والفرقان والذّكر. فالقرءآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات ويخضع للتأويل على مر العصور والدهور، **لأنَّ التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى، وقد تمَّ إنزال القرءآن بشكل متشابه عن قصد، وقد كان النبيّ (ﷺ) ممتنعاً عن التأويل عن قصد**، أي ان القرءآن يُؤول ولا يُفسَّر، وأنَّ كل تفاسير القرءآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي». (م.ن. ص 37). فهل أضاف شحرور شيئاً إلى مزاعم الطبري حين ادّعى الوقوف على المقاصد وفوقها احياناً؟ وكيف له ان يجزم في ما يدّعيه «عن قصد»؟ يرى أن «السبع المثاني» هي فواتح القرءآن، أطرافه (فالقرءآن هو الحديث، والسبع المثاني أحسن الحديث) وهي اختصار الكلام أو جوامعه (را: **الكتاب**، ص 99): «ويحق لي ان أضمن دون أن اقطع، أنَّه اذا ما تيسّر لنا لقاء بعقلاء في كوكب آخر غير كوكب الأرض، ثم أردنا ان نتفاهم معهم او نبث اليهم، فعلينا ان نستعمل هذه الأصوات الأحد عشر، لأنني أعتقد أنَّها القاسم المشترك للأصوات التي يمكن ان تصدر عن العقلاء، والله أعلم». والمؤسف المؤلم ان «أهل علم» في بلادنا ما زالوا يظنون ان مشكلتهم هي مشكلة ألفاظ ولغة، لا مشكلة أفعال وصيرورات، وانهم يعاجلون في الحكم على سواهم، لصالحهم، بقوة الكلام او اللغة، مما يميل إلى العقل السحري، لا العقل العلمي او الفلسفي.

هذا بعض ما جناه وقفيّو اللغة على العربية وعلى القرءآن والإسلام والكتابة، ويظن مهندس او لغوي (من جامعة موسكو) أنَّه (دكَّ الباب) الموصد، حين يرى (ص 141 وما بعدها) «أنَّ النبي كان **أمّياً** بمعنى أنَّه غير يهودي وغير نصراني (وكأنَّ هناك مَن ادّعى ذلك أصلاً)، وكان أمّياً ايضاً بكتب اليهود والنصارى وكانت معلوماته عن كتبهم هي بقدر ما أُوحي إليه بعد بعثته». ويضيف: «لقد وضحت أُميّة النبي (ﷺ) في شيئين: أولهما أنَّ النبي (ﷺ) لم يتكلم في حياته قبل البعثة عن أي

موضوع من مواضيع القرءآن، ولو فعل ذلك لقال له العرب: لقد كنت تتحدّث عن هذه المواضيع قبل ان تكون نبياً، أي أنَّ النبي (ﷺ) **كان أُمّياً في مواضيع القرءآن تماماً...**» (م.ن. صص 141 ـ 142).

والخلاصة الكبرى (ص 730) هي: «إنَّ الإسلام في شكله المعاصر المطروح في هذا الكتاب يختلف تماماً عن إسلام القرن السابع الميلادي، أقول: نعم في المظهر، ولا في المحتوى، وأضرب المثال التالي: إذا كتب عالم في نشأة الكون (الكوسمولوجيا) مقالةً عن الانفجار الكوني وتطور المادة حتى أصبحت شفافة للضوء، أي حتى ظهور عنصر الهيدروجين، وهذه المقالة هي تأويل قوله تعالى: ﴿والفجر* وليالٍ عشر* والشفع والوتر*﴾، وقرأ هذه المقالة أبو بكر الصديق، ففي هذه الحالة فإنَّه لا يفقه شيئاً مما قرأ، ولا يعلم ان هذه المقالة هي تأويل قوله تعالى...» ولا يعلم الكاتب إلى أي عصْر عاد بنفسه، حين ظَنَّ ان البحث العلمي هو تفسير لفظي أو تأويل كلامي، لا استكشاف في عالم الحس، كما أعلن في بداية الكتاب. والمؤسف أكثر هو ان نتأخر علمياً، ونظن أننا «نتقدّم»!



II ـ أسرار اللسان العربي:

مُلقّنه، الدكتور جعفر دكّ الباب، هو الذي ساعده على الخروج من عصر الهندسة المدنية إلى عصر «الترتيل اللغوي». فهل يختلف اثنان بأنَّ القرءآن عربي وبلسان عربي؟ وان لغة القرءآن الكريم شاهد تاريخي يقيني على أصالة اللسان العربي (كأن هناك ألسنة بلا أصول او جذور في التاريخ)، حتى يضع المؤلف هذه الإضافة (في 70 صفحة)، مدَّعياً أنَّها خلاصة أبحاثه ودراساته واكتشافاته ايضاً، التي نُحيلها، بدورنا إلى علماء اللسان العربي.

«ونستنتج من ذلك ان تاريخ اللسان العربي يشير إلى أن اللسان العربي لسان أصيل» (ص 762). هل يردّ هنا على أحد يدّعي اليوم ان اللسان العربي «ظهر في عصرنا، مثلاً»؟ ويكشف معنى الأصيل انه قديم/ حيّ. ويقرّر القوانين التالية: «1 ـ العرب هم عرب منذ ظهور الحياة الإنسانية في وطنهم. 2 ـ اللغة العربية هي اللغة الأصلية للشعب العربي منذ بداية وجوده. 3 ـ كشف زيف فرضية «أسرة اللغات السامية» و«الشعب السامي» (الكتاب، ص 763). شكراً.



III. **بحجم مماثل تقريباً (784 صفحة)، وضع الشيخ خالد عبد الرحمن العك، الفرقان والقرءآن** «قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية وهي مقدمات **للتفسير العلمي** للقرءآن». صدر الكتابُ العملاق عن دار الحكمة للطباعة والنشر (دمشق، ط 2، 1996)، وهو قراءة مناهضة مناقضة للقراءة المعاصرة «التي اتخذت اتجاهاً جديداً في فهم القرءآن الكريم، وتوجيه معانيه وتأويل آياته، على أساس جدل فلسفي...» (**الفرقان والقرءآن**، ص 5). فهل هذا الكتاب رد على كتاب محمد شحرور؟ أم هو سجال مع آخرين (صادق جلال العظم*، طيّب تيزيني*)؟ لا يوضح الكاتبُ ذلك علناً، في المقدمة. ومن السياق، نستكشف هجومه على فلاسفة الإسلام وعلمائه، حتى نصل إلى البحث السابع (ص 728): إنحراف أصحاب القراءة المعاصرة للقرءآن الكريم كما ورد فيما أسموه بـ «الكتاب والقرءآن قراءة معاصرة»: «وذلك لكثرة الأخطاء والمغالطات والأغلوطات والانحرافات والخرافات التي صوَّرها صاحبها بصورة النظريات، وهي لا تعدو عن كونها وهميّات سفسطائية». **أمّا التجديد** عنده فهو «الرجوع للكتاب والسنة بفهم السلف الصالح» (ص 750). شكراً مكرراً لهذا المجهول التجديدي الكبير!

■ هذه نماذج من «الفكر الديني» العربي - الإسلامي، آخر القرن العشرين، فيما العالم الإسلامي على أبواب عولمة تكنولوجية وثقافية وعلمية واقتصادية غير مسبوقة في تاريخ ولا كتاب. فإلى أين المفرّ؟

هشام شرابي (1927 ـ يافا)

■ على الساحل الفلسطيني، في يافا وُلِدَ وترعرع هشام شرابي سنة 1927، حيث درسَ وكوَّنَ نظراته الأولى إلى الحياة والصراع على البقاء، في هذا الجزء الجنوبي من سورية الطبيعية. ومن يافا إلى بيروت، بين انتدابين انكليزي وفرنسي، تنقَّل هشام شرابي، شاهداً على تحوّلات بلده وعصره. في بيروت درس في الجامعة الأميركية، حيث كانت اليد العليا للحزب السوري القومي الاجتماعي، بزعامة أنطون سعادة*، الذي ناضل معه شرابي، وعاش مأساةَ إعدامه. سنة 1947، تخرَّج من جامعة بيروت الأميركية، وغادر إلى شيكاغو حيث التحق بجامعتها، فحضَّرَ أطروحة دكتوراه حول «التاريخ الحضاري» (سنة 1953). درَّس «تاريخ الفكر الأوروبي الحديث» في جامعة جورجتاون، وفي الجامعة نفسها، شغلَ كرسيّ عُمَر المختار للحضارة العربية. ومنذ العام 1967، رأسَ تحرير مجلة «دراسات فلسطينية» التي تصدر بالانكليزية. هشام شرابي باحث وكاتب علماني، عقلاني، قومي/ إنساني، يصوغ مشكلات الإنسان المعاصر في منظار فلسفي حضاري. كتب بالعربية وبالانكليزية معاً.

■ يمكن تصنيف أعماله في ثلاثة أنواع:

I ـ سيرة:

■ الجمر والرَّماد، ذكريات مثقّف عربي، ط 4، دار الطليعة (1978).

■ الرحلة الأخيرة، وصُوَر الماضي، سيرة ذاتية، (بيروت 1993).

II ـ دراسات سياسية:

1) الشرق الأوسط المعاصر ـ بالانكليزية ـ سنة 1957.

2) حكومات وسياسات الشرق الأوسط في القرن العشرين ـ بالانكليزية ـ 1962.

3) القوميّة والثورة في العالم العربي ـ بالانكليزية ـ 1966.

4) المأزق المميت: فلسطين واسرائيل، بالانكليزية ـ 1969.

5) فلسطين و المقاومة، بالانكليزية ـ 1970.

6) الفدائيون الفلسطينيون: صدقهم وفاعليتهم (بيروت، 1970).

7) الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي (المتحدة للنشر، بيروت 1975).

III ـ دراسات اجتماعية ـ ثقافية:

1) **المثقفون العرب والغرب** (بالانكليزية، 1970)، مُعرَّب (دار النهار، بيروت، طبعة رابعة، 1991).

2) **مقدّمات لدراسة المجتمع العربي**، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت 1975 (طبعة رابعة، 1991).

3) **النظام الأبوي وإشكالية تخلُّف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 سنة 1992، ط 2 سنة 1993 (صدر بالانكليزية عن دار نشر اكسفورد، سنة 1988 (Neopatriarchy)، عرَّبه محمود شريح.

4) **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.



مختارات من أفكاره:

1) لم ينته عصر الانحطاط:

في 7 تموز (يوليو) 1986، وضع هشام شرابي مقدمة للطبعة الثانية لكتابه «الجمر والرماد» (ص 6) فقال:

«في منتصف السبعينات، أثناء كتابة هذا الكتاب، كنتُ واثقاً أنَّ العربَ على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات، أعترف أنَّني كنتُ على خطأ: عصر الإنحطاط لم ينته، ونحن في مرحلة جديدة منه. إنَّ هذه

المرحلة بالنسبة للجيل الذي أنتمي إليه هي المستقبل الذي حلمناه، مستقبل الإنجازات والانتصارات التي كنا سنحقّقها فيه [. . .]. أصبحت الحقيقة التي جمعنا حياتنا حولها رماداً لا جمرَ فيه. غير أنَّ الحقيقة تتغيّر وتولد من جديد. ومن هنا فساد **العدمية** السائدة اليوم، القائلة بفساد «كل ما هو عربي». ليس فاسداً إلاَّ ما نفسده نحن (نحن نفسد حياتنا). وليس صالحاً إلاَّ ما نُصلحه نحن. أدفع بهذا النص إلى المطبعة من مكان **غربتي** التي ظننتُ منذ سنوات أنَّها على وشك ان تنتهي. لقد حصل العكس. فالهجرة من الوطن تتزايدُ يوماً بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوماً بعد يوم. لكن المجتمع البطريركي سيزول، وسينتهي عصر الانحطاط، وسنرجع يوماً».

سنة 1974، قرَّر الدكتور هشام شرابي العودة نهائياً إلى لبنان، ليكون قريباً من فلسطين، ومن القضية، متابعاً إشرافه على تحرير مجلة «الدراسات الفلسطينية» التي تصدر في بيروت بالانكليزية عن «مؤسسة الدراسات الفلسطينية» وجامعة الكويت. وفي نهاية العام 1975، بعد أحداث لبنان والثورة الفلسطينية، وخاصة بعد أحداث «السبت الأسود»، أعلن هشام شرابي (**جمر ورماد**، ص 9): «عدت إلى واشنطن كالجندي المهزوم. عدلت عن الاستقالة وجدَّدتُ عقدي مع جامعة جورجتاون، وسجّلت ابنتي الكبرى ناديا في الجامعة وابنتي الصغرى ليلى في المدرسة الابتدائية في الحيّ الذي نقيم فيه. وبقينا في واشنطن، حيث لا أزال حتى كتابة هذه السطور». وعنده أنَّ مأساة **إعدام أ. سعادة سنة 1949** تؤشر على اغتيال الوطن نفسه: «لقد نبذتني يا وطني. لن أرجع اليكَ. لن أرجع أبداً». (**آخر الجمر والرّماد**، ص 239).

2) أميركا تهدّد أمن الشعوب:

في كتاب **الدبلوماسية والستراتيجية** يكتشف هشام شرابي الفرق بين يهودي أميركي وأميركي غير يهودي، ويعلن أنه لا يكره اليهودي بسبب يهوديّته، على الرغم من مساندة الأكثرية الساحقة من اليهود الأميركيين لإسرائيل وللحركة الصهيونية، فيقرّر: «عدائي للنزعة **اللاسامية** واحتقاري لها، لا يماثله إلاَّ عدائي واحتقاري للنزعة الصهيونية» (**الدبلوماسية الستراتيجية**، ص 10). ويذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يؤكّد (ص 16 وما بعدها) على أنَّ أميركا هي العدو الأول لشعوب العالم وأنَّ قادتها يزوّرون الحقائق وفقاً لمصالحهم:

«الواقع ان الولايات المتحدة هي التي تهدّد أمن الشعوب وتقف في طريق الفقراء والمحرومين الذين يكافحون من أجل حياة أفضل، وإنسانية أسمى! وفي

افريقيا وآسيا وجنوبي أميركا تقوم سياسة الولايات المتحدة على مساندة الأنظمة الدكتاتورية والإقطاعية، وعلى محاربة القوى الوطنية والقومية المناهضة للأنظمة الرجعية و«المعتدلة». وبالنسبة للفلسطينيين، فالشعب الفلسطيني لن ينسى دور الولايات المتحدة في تشريده من وطنه ومعاداته في كفاحه العادل لإستعادة حقوقه المشروعة [. . .]. إنَّ الولايات المتحدة بتسليحها إسرائيل تسليحاً متفوّقاً لم تمكّن إسرائيل من تهديد العرب وحسب، بل من رفض كل تسوية سياسية، من هنا كان موقف إسرائيل العنصري المتغطرس، وسلوكها النازي الشرس، اللذان لم يعهدهما شعبنا حتى في أوج الاستعمار الأوروبي».

3) «المسلم العلماني»؟

«. . . المقصود بقولنا «المسلم العلماني» هو تمييز أولئك المثقفين المسلمين غير المندمجين مباشرةً في حركة البعث الإسلامي، من أولئك المثقّفين المندمجين في الحركة، أي العلماء المصلحين. وضمَّت هذه الفئة أفراداً تباينت آراؤهم في صدد المسائل الدينية كثيراً؛ لكنهم مع ذلك يشتركون في صفاتٍ عريضة ميَّزتهم عن العلماء من ناحية، وعن المثقفين المسيحيّين من ناحية ثانية [. . .]. واضح إذاً ان المسلم العلماني لا يمكنه ان يكون علمانياً إلاّ بالقدر الذي كانه المسيحيّ المغترب. فمع كونه لم يسمح بطغيان النظرة الدينية على أسلوبه في مقارنة الأمور، فإنّه لم يكن مستعداً لولوج باب النقد الديني الجدِّي. فتوقّفت ميوله العلمانية حيث أصبح غير راغبٍ في التصدِّي للإصلاح الاجتماعي والسياسي بعيداً عن الاختبارات الدينية». (**المثقفون العرب والغرب**، صص 31 ـ 33). ويختم هـ. شرابي حول هذه المسألة (م.ن. ص 135) بقوله:

4) ثورية الأربعينيّ:

«يُقال عندما يدخل المرء في الأربعينات ينسى حماقات الشباب ويصبح محافظاً متشدّداً. بلغت الأربعين؛ ولكن، بدلاً من أن أصبح محافظاً، أصبحت ثورياً بتفكيري. فقد كانت سنة 1967 بالنسبة إليّ بداية مرحلة جديدة من حياتي أخذتُ فيها بإعادة النظر جذرياً بمواقفي الفكرية والسياسية السابقة جميعاً. وكان ذلك نتيجة لالتقاء سنواتي الأربعين بصدمة الخامس من حزيران» (**مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط 4، ص 12). ويضيف (ص 13): «شدّة الصدمة قوَّت فينا الوعي وأخذت تعمّقه يوماً بعد يوم. من هنا كانت **ثورية انكسار سنة 1967**: أن نستسلم لليأس أمرٌ كان يساوي الاستسلام للعدو، يساوي العودة إلى حالة ما قبل الوعي. . .».

5) مجتمع عدم الإلتزام:

«إنَّ العبارة المألوفة في لغة المحادثة «أنا ما يخصّني» أو «أنا ما دخلني»، تختصر في الواقع موقف عدم الالتزام الذي نشهده في مجتمعنا البورجوازي الاقطاعي. ولكن من المهم ان نعرف أين يبدأ اهتمام المرء وأين ينتهي. فبالنسبة الى الانتقاد والتهجّم نجد الفرد مهتماً بكل ما في المجتمع من قضايا. بمعنى انه منغمس كلياً في حياة المجتمع طالما ان الأمر لا يتعدّى مستوى قراءة الجرائد والاستماع إلى الراديو. أمّا بالنسبة إلى الالتزام العملي فنجد ان التزام الفرد بحياة المجتمع هو في حدّه الأدنى [. . .]، إنَّ الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة والمحافظة على سلامته [. . .]. إنَّ الفرد يواجه الحياة بصورة **دفاعية** ويتحمل آلامها بهدوءٍ وكبْتٍ داخلي: **إنَّ المجتمع يقضي ان تحلّ روح الخضوع محل روح الاقتحام، وروح المكر محل روح الشجاعة، وروح التراجع محل روح المبادرة**». **(مقدمات. . . ص 53).**

6) النظام الأبوي المستحدَث:

«يقوم حجرُ الزاوية في النظام الأبوي (والأبوي المستحدث) على **استبعاد المرأة**، من هنا كان العداء العميق والمستمر في لاوعي هذا المجتمع للمرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان، والوقوف بوجه كل محاولة لتحريرها، حتى عند رفع شعار تحرير المرأة. هذا المجتمع لا يعرف كيف يعرِّف ذاته إلاَّ بصيغة ذكورية وصيغتها، ليس للأنوثة من وظيفة فيه إلاَّ تأكيد تفوّق الذّكر وتثبيت هيمنته. من هنا كانت **العقبة المركزية في وجه التغيير الديمقراطي الصحيح في هذا المجتمع. ففي غياب المساواة بين الرجل والمرأة ينتفي مبدأ المساواة إطلاقاً» (النظام الأبوي،** ص 16).

بأعماله ونضالاته، أعطى هشام شرابي صورة جديدة للنخبة الفكرية العربية في القرن العشرين، فكان من صفوة المثقفين العضويين وخيرة مناضلي الأمّة.

وضّاح شرارة (1942 ـ النبطية)

أين وُلد؟ ماذا صنع؟

أبو نواس، الحسن ابن هاني ظنَّ ان عينَه ترى دهرَه، وأنَّ دهرَه ليس يراه، فراح يخادع الأيام ليخفي عنها مكانه:

«فلو تسألُ الأيّامُ ما اسمي لما درَت

«وأين مكاني؟ ما عرفنَ مكاني!

هو الكاتب الدكتور وضّاح شرارة، المولود في بنت جبيل (1942) حسب عنوان غلاف كتابه (المدينة الموقوفة)، وفي صيدا حسب آخر كتبه (دولة حزب الله)؛ وفي إخراج قيده الشخصيّ أنَّه مولود في النبطية! والده الكاتب الشهير المرحوم عبد اللطيف شرارة. فأينَ وُلِد؟ هذه الإشارة لا تخلو من معنىً، فآلُ شرارة هم من بنت جبيل حقاً، ولكن لا يمنع أن يولد المرء في مكانٍ فيجري تسجيله في مكان آخر، وأن يولد في عام ويسجل في عام آخر. هذا كلّه يؤشر على أننا نعيش حياةً تاريخية تفتقر إلى الدّقة، وتحيلنا دوماً إلى النّقد والتساؤل.

وضّاح شرارة كاتب سجالي، انتقادي وتساؤلي من الطراز الأوَّل. درس في لبنان وفرنسا، حيث نال دكتوراه في العلوم الاجتماعية سنة 1972 (المقالات العربية في التاريخ)؛ لكنَّه بدأ كاتباً ومناضلاً سياسياً، سراً وعلناً؛ وظلَّ بين الناس والأفكار والكتب على طريقته. تظنّه لا يتكلم حين تصادفه؛ وحين تقرأه تظنّ أنّه كان يرتاح من عناءِ الكتابة. وشروى كل كاتب يستعين بكلمات سواه، ومعطيات عصره وغيره، فيغمسها في حبْر روحه أو عقله، ويجدّد إنتاجها لتكون أفكاره هو، ومعطيات عصره المفهومة بعينه ونظره وحدَه. كاتب عامليّ، مكافح يوميّ، لا تفارقُه الكتبُ ولا الكتابة. مُتأمِّل، شخصاني، وهو لذلك كثير التشخيص

والتفصيل، غريب التدليل والتأويل في بعض المواقع والمناسبات. عرَّب بعضَ الأشعار الفرنسية لريته شار وسواه، فجعلها «صنعة» بمعنى الكتابة القديمة، مقابل الخدعة أو الحيلة؛ لكنّه لم يكتبْ شعراً على ما نعلم.

لنقلْ إنّه وُلِد رسمياً في النبطيّة، وأنّه وُلِدَ حيث يشير هو في آخر كتبه. إنّه يقيم في بيروت منذ ثلث قرن، ويعمل استاذاً في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية)، ولا يغيبُ نجمُه عن الصحافة، بعد ان عبر كوكب السياسة من قطبها الشمالي إلى قطبها الجنوبي، وبالعكس ربما، ذات يوم آخر. أمّا ما صنعه وضّاح شرارة في نضاله الفكري والنقدي والكتابي، فهو كثير، ويستحق أن يكون موضوع رسائل وأطروحات علميّة، او أقلّه، موضوع مقابسات أو حوارات معه حتى أعماق آفاقه الجديدة التي رفعها إلى عصرنا الباهت!

1. عرفناه في فرنسا طالباً ـ باحثاً، وزميلاً في كل حال، في ليون كما في بيروت. جمعنا العلم وإيّاه، والحرية العقلانية، ولم تباعدنا السياسة كثيراً، كما يُظنّ. قرأناه سنة 1968 بالفرنسية، دارساً ظاهرة عاشوراء في البلدة (...B) الرامزة إلى بنت جبيل، بعنوان: **أدوار احتفال ديني في قرية من جنوب لبنان ـ عاشوراء**. إنّه أول بحث سوسيولوجي في الموضوع، تلاه بحث فريدريك معتوق؛ ومن عملهما استفاد رالف رزق الله في أطروحته (يوم الدم، الطليعة، بيروت).

2. في آخر غلافات كتبه، أسقط منها الكاتبُ، عملاً وضعه سنة 1972، ونشرته له دار الطليعة، بعنوان «**مدخل إلى قراءة البيان الشيوعي**». هذا الإسقاط قد يدخل في خانة «كنتُ رفيقاً!»، وقد يندرج في تغيير جلد الفكر السياسي للكتابة العربية المعاصرة. وللأمانة نقول: إنّه لا يتوافق تماماً مع طريقة وضاح التجميعيّة، التوثيقيّة، التحليلية النقدية، فهو كتاب تبشيري، وقد لا يرغبُ الكاتب، آخر القرن، في حمْل البشارة السابقة.

3. كتابه الثالث «**في أصول لبنان الطائفي**» (صدر عن دار الطليعة، بيروت 1975)، هو الأوّل من حيث التعريف بوضاح شرارة كاتباً سياسياً مميّزاً في أقصى اليسار، والعلمانية، والرؤية الجديدة للمشرق. هو، مسبوق بكتابِ أنيس الصايغ* «**لبنان الطائفي**» وبكتابات كثيرة في هذا المجال؛ أمّا جديده فهو المنظار السوسيولوجي لمسألة انقسام «المجتمع» اللبناني (را: في هذا المضمار كتاب **فؤاد شاهين الطائفيّة في لبنان**، الحداثة، ط 2، بيروت 1986).

4. بعد انخراطه، مع كثير من الدكاترة والمفكرين والباحثين، في «مشاريع» معهد الإنماء العربي (بيروت، بإشراف مطاع صفدي)، نشر عن هذا المعهد سنة

1977 كتابه الرابع: «**المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث**»، هو ليس سوسيولوجياً بحتاً، بل يدلنا أكثر على تعدّدية او تنوّع ألوان حبر الكاتب: الأديب ـ المتفلسف ـ السياسي ـ الاجتماعي، الذي يحلم مثل كل زملاء الأيديولوجيات الكبرى، بقراءة التاريخ، كأنَّ ابن خلدون ما زال يحلم بأن يفعل، ولو بتكرار. فكان كتابه الخامس: «**حروب الاستتباع**» **سنة 1979**.

5. أدار أبحاثاً في معهد الإنماء العربي، فأثمرت أعمالاً بعضها لم يُنشر (مثل الشبّان فرسان الحرب الأهلية)، وبعضها صدر في كتاب جليل العنوان والحجم: «**السلم الأهلي البارد**» في جزئين؛ وهو عمل توثيقي، قد يغدو مفيداً، إذا عادَ إليه باحثون. ولكن حتى الآن تبدو الفائدة منه عادمة، رغم مرور عشرين عاماً على نشره (سنة 1980).

6. نشرَ سنة 1980 (دار الحداثة ـ بيروت) كتابه: «**حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيّين**»، هو مجموعة مقالات ودراسات، واحدة الموضوع، مختلفة الإيقاع والتناسق، بحيث تبدو أقرب إلى مصحف او مكتوب، منها إلى كتاب مؤلّف.

7. كتابه الوحيد حول السياسة العربية (النموذج السعودي، في سياق عمل غسّان سلامة على السياسة الخارجية للمملكة العربية السعودية، الذي أصدره معهد الإنماء العربي، ثم جرى «ضبطه» ولم يُعَدْ طبعه) هو «**الأهل والغنيمة**» الصادر سنة 1981، والذي ينفي الكاتب عنوانه الفرعي في آخر غلافات كتبه (دولة حزب الله). مهم جداً ان يعرفَ القارىء أنَّ العنوان الفرعي هو: **مقوّمات السياسة في المملكة العربية السعودية**. وهذا يدل على جرأة الكاتب في مقاربة الموضوعات الحساسة وشبه المحرَّمة على البحث أو «الدقدسة» و«البحبشة» في زوايا تاريخنا المظلمة. ولا شيء يمنع كاتباً أنْ يذوِّب حبرَه بنفسه، وأن يلوّنه بألوانه، ولكن لا يجوز أنْ يُحرَم القارىء من مُتعة المشاهد المتغيّرة والألوان المتناثرة... فكلّنا أبناء أعمال ومصائر وتحوّلات مميتة! وهذه شهادةٌ منّا لديناميكية وضاح شرارة، وليست ضدّه، كما يُخال!

8. عن دار الحداثة، نشر سنة 1981: «**استئناف البدء، محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ**»، هذا العنوان غير وارد في غلاف «دولة حزب الله»، فهل يعني إسقاطه أم نسيانه؟ على كل حال، الكاتب لا يعود دوماً إلى عناوين كتبه وتواريخ نشرها بدقّة. من هنا بعض الالتباسات في أعماله وفي أفكاره.

9 .**المدينة الموقوفة**، بيروت بين القرابة والإقامة، صدر عن دار المطبوعات

الشرقية (بيروت 1985 ـ وعلى غلاف حزب الله: 1986). وفيه تمهيد وعناوين: سن الزواج، هجرة رأس النبع، المهنة أو آلة المكانة، «الملتزم السياسي»: ولادة من غير أب؛ بناية ماتيلد، تفكك القرابة واجتماع الاقامة. ومنه **نموذج رؤية**: «تحتفل روايات الخارجين من الثقافة المختلفة والمتنافرة بخروجهم منها، احتفالها بولادة حقيقية. ويقع قارىء هذه الروايات أو سامعها على مشاهد الولادة هذه في سرد المتكلمين الرواة لقاءهم بـ «والدهم» الروحي والرمزي». (م.ن. ص 142).

10 .**تشريق وتغريب**: قراءات في وجوه من الفكر والتاريخ والاجتماع؛ صدر عن دار التنوير، (بيروت، 1987). هو مراجعة كتب، بتمهيد، وبلا خاتمة. مهم التعريف الصحافي او الاعلامي الآكاديمي بعشرات الكتب والكتّاب، كما يفعل وضاح شرارة، **لكن أين هو الكتابُ المؤلّف**؟ إنَّه، كما يظنُّ، في التبويب: إناسيّات، إسلاميات، تاريخ واجتماع، الحرب، جبران ـ الريحاني، فاخوري/ الحافظ وفلسفيات. لكنْ هذه الأبواب ذاتها ما الذي يجمعها هي الأخرى؟ لا جواب؟ «لا يحسّ القارىء ان خليل أحمد خليل شغوف باستنباط القوانين الاجتماعية المفترضة او أنّه يولي اهتماماً خاصاً لانبثاق الأشكال الثقافية بعضها من بعض. الواقع ان هذه الأمور آخر ما يشغل المؤلّف. بل ان احترامه الكبير للمادة الشعبية يحمله على الانصراف الى جمعها وتبويبها، وعلى قصر التحليل على بعض الاستنتاجات العامة» (**تشريق**، ص 75)، فياليته يقرأ مقدمة الكتاب المذكور «نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية»!

11 .**تعبير الصُّوَر**: مقالات في القصص والسينما والشعر والأفكار. صدر سنة 1990 عن المركز الثقافي العربي (بيروت). وهو بلا مقدّمة ولا خاتمة. بل مجموعة أبواب: قصص، سينما، شعر، تاريخ واجتماع، فلسفيات. وصدر له كتابان تجميعيّان آخران: «**أخبار الخبر**» (1991) و«**الواحد نفسه**» (1993). ولكنَّ الكتابين اللذّين يستحقّان التنويه، والتقويم الفكري والعلمي، لا يلبث ان ينتجهما وضّاح شرارة بقوة وفاعلية، كما سنرى.

12 .**الأُمّة القلقة**: العامليّون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية، صدر عن دار النهار (1996)، في خمسة عشر فصلاً، بلا مقدّمة وخاتمة. وهذه طريقة فريدة في تأليفه، لكأن موضوع الكتاب في عنوانه، ونتائجه في جسمه. وفيه استرجاع توثيقي (**العرفان** وما كُتب عن جبل عامل والعامليين) وتوليفي بحيث يكشف الكاتب رغبته في انتماء الجماعة إلى الدولة، بعدما جرَّبت كل أشكال «الاجتماع» العائلي والطائفي والطبقي، الخ.

13. لا وهم ان ذروة أعماله التي جعلتنا نُجدِّد قراءة انتاجه الابداعي، تنطوي على آخر أعماله: «**دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً اسلامياً**»، الصادر عن دار النهار (ط 3 سنة 1998)، وفيه ثلاث مقدّمات، ولكن من دون خاتمة، لكأنَّ الفصل الخامس عشر هو الختام: «وجها الخمينية اللبنانية او «خدمة سيّدين»». وعنه يقول في المقدمة الثالثة: «عندما نُشر البحث الذي بين يدي القارىء أُصلي نقداً حادّاً، والأرجح على الظن ان ما ينكره المنكرون على البحث هو مجرّد حمله الجماعة التي يتناولها على موضوع نظر اجتماعي تاريخي، وتوسله إلى هذا التناول بالمسألة عن المعاني التي تقوم عليها هويّة الجماعة، وتقوم هي (المعاني) بهوية الجماعة وبعصبيّتها...» (**دولة حزب الله**، ص 11).

□ عينُ النّقد:

وبعد ليس قليلاً أنْ يتصدّى فتىً عامليّ لنقد عصره وكشف معاني تحوّلاته وتصوّراته، وان يواصل هذه الرحلة في نُون الأفكار حتى المنتهى العقلي. فقد ملأ وضاح شرارة عينَ النقد بكتاباته الجدّية، الهادفة إلى جعل المعرفة خُبْزاً لمجتمع يُكثر من أفرانه وقمحه المستورد، ولا يكترث بصانعي خبزه الطيّب. بهذا المعنى، لا يستطيع أحدٌ في عصرنا الثقافي العربي ان يحرم نفسه من تذوّق خبز الكاتب، والجلوس الى موائده، مستفيداً من أدب صمته ونظره وعلمه. وضّاح شرارة كاتب كبير، دقيق، عميق، تفصيلي، توضيحي، لا تخلو أعماله من عيوب الكتابات البشرية المأثورة، وهو لم يدّع أنَّه يكتب من فوق التاريخ والبشر[1].

---

(1) من أعماله الأخيرة: **خروج الأهل على الدولة، مقالات سياسية، 1973 (نقد الحرب الملبننة)**، دار المسار ـ بيروت، 1999.

عبد الرحمن الشّرقاوي: لا فراغ الثقافة
(1920 ـ 1987)

□ المتحرّر المتجدّد:

■ في 10 تشرين الثاني (نوفمبر) 1920، وُلِد عبد الرحمن الشّرقاوي في قرية الدّلاتون (شبين الكوم ـ مصر). درس في القاهرة، ونال إجازة في الحقوق سنة 1943، للمرور من البطالة إلى الوظيفة، مع حرص شديد على عدم التضحية بالحرية الفكرية. عبد الرحمن الشّرقاوي الموظف في الدولة لأجلٍ، لم يترك مهنة التفكير الحرّ، فمارس مهنة المتاعب (الصحافة) والكتابة الأدبية الإبداعية. متحرّر متجدّد، الشرقاوي يعطي الأولية في كتابته للموضوع الإبداعي، ويُنوِّع على آلة الكتابة: له 28 عملاً منشوراً، موزعاً حسب الترتيب التصاعدي التالي:

- قصص 02
- روايات 04
- مسرحيات 10
- دراسات 12

وفي 10 تشرين الثاني سنة 1987، توفي عبد الرحمن الشرقاوي في القاهرة، مسجّلاً نهايات جيل عربي، موسوعي، تفتّحي، تحرّري، تسامحيّ وعالمي. بدأ نشر أعماله سنة 1952، فكان آخرها سنة 1987، مما يدلُّ على أنَّ عبد الرحمن الشرقاوي وضع في ثلث قرن، 28 كتاباً، أي أقلّ من كتاب واحد بالمعدّل السنوي. فهل لهذا دلالات مميَّزة؟ هذا ما سنكشفه من خلال هذه

الكلمة. يبقى أن نشير إلى أنَّ الشرقاوي لم يُعرَف كشاعر، كما جرت الإشارة إليه في (**معجم الروائيّين العرب**، م.س. ص 254).

□ أعماله وأنواعها الأدبية:

الشرقاوي باحث وأديب مصري عربي، من الطراز الأول، تلازمت عنده روح الحداثة وروح الكتابة العقلانية، مثلما تلازم الإبداع الأدبي والتفكّر السياسي في معطيات الحاضر ومأثورات الماضي.

I ـ القصّاص:

■ قصيرة هي تجربته القصصية، التي دامت عامين ما بين 1952 و1954، واستأنفها في تجربة أخرى، هي تجربة الكتابة الروائية. له مجموعتان قصصيّتان، صدرت أولاهما في عام الثورة سنة 1952، بعنوان: «**أرض معركة**»؛ وثانيتهما، سنة 1954، بعنوان: «**أحلام صغيرة**».

II ـ الروائي:

دامت هذه التجربة ثلاث عشرة سنة ما بين 1954 و1967؛ فيكون مجموع انتاجه القصصي الروائي 6 أعمال، أي أقل من 25% من مجمل إنتاجه، ومع ذلك جاءت شهرته من هذا المجال أولاً، ثم من المجال المسرحي، أكثر بكثير من مجال البحوث والدراسات.

■ سنة 1954، نشر عبد الرحمن الشرقاوي روايته الأولى، بعنوان: «**الأرض**»، وفيها التعبير الأدبي ـ الفلسفي عن معنى الأرض عند عرب القرن العشرين، الذين خرجوا، أخيراً، من نفق اللاتاريخ إلى الوطن ـ الأرض، والمواطنية ـ الوطنية. فالأرض السابقة، المقدَّسة في مكان الإنسان القدسي (مكة/ المدينة)، والأرض المفتوحة، والمستوطنة، خضعت للتفتيت والتجزئة، وذهبت بها الدولُ والأقوامُ كل مذهب، إلى أن تراجعت الخلافة أو الأمبراطورية العثمانية عن أرض العرب، ولكن لصالح مستعمرين جدد، كالتّرك والانكليز والفرنسيين والطليان إلخ. أو لصالح مستوطنين جُدد كالصهاينة في فلسطين، أو مقتطعين قدامى/ جدد كالفرس والترك والاسبانيين الخ. هذه **الأرض** هي أرض مصر، وأرض فلسطين، أرض الفلاّحين، أرض الوطن بامتياز، وكل أرض عربية مسلوبة او مهدّدة.

■ سنة 1956، نشر الشرقاوي روايته الثانية، بعنوان **«قلوب خالية»** وموضوعها الهوى واللهو الاجتماعي، الحبُّ والفراغ أو الوقت الحرّ للمجتمع الجنسي المصري.

■ وفي العام 1958، صدرت روايته الثالثة، الموسومة بعنوان **«الشوارع الخلفيّة»**.

■ وكانت آخر رواياته سنة 1967، بعنوانٍ دالٍّ: **«الفلاَّح»**، في عام الانكسار العسكري؛ والرّهان على الفلاَّح المصري، العربي، جندي الأرض وجندي المعركة في آن.

III - المسرحي:

عشر مسرحيّات، وضعها عبد الرحمن الشرقاوي، على مدى ربع قرن، ما بين 1958 و1983؛ وكلّها تندرج تقريباً في نطاق الأدب المسرحي الملتزم/ الحرّ.

■ مأساة جميلة، عنوان مسرحيته الأولى التي صدرت سنة 1958، في سياق الثورة الجزائرية، وما حلَّ بالبطلة الثائرة جميلة بوحيرد، (بوحريد)، التي اعتقلها المحتلّون الفرنسيّون، وعذّبوها في السجون، فكانت موضوعاً حيوياً في الشعر والأدب العربي - وهنا تذكير بقصيدة نزار قبّاني الشهيرة:

«الاسم جميلة بوحيرد/ رقم الزنزانة ستونا
في السجن الحربي في وهران/ والعمر اثنان وعشرونا
... أكل لاكوستُ من لحمها، لاكوست وآلاف الأشرار
... وسجائر تُطفأ في النهدين، في الحُلْمَة، في، في... يا للعار!»

■ الفتى مهران، هو عنوان مسرحيته الثانية، التي صدرت سنة 1966، وهو بطل مصري، مقاوم، تناوله الشعر المعاصر (صلاح عبد الصبور* وسواه).

سنة 1967، نشر مسرحيته **«تمثال الحرية»**، كما نشر في العام ذاته رواية «الفلاَّح» و«رسالة إلى جونسون».

■ «مأساة الحسين»، عنوان مسرحية الشرقاوي، الذي شارك مع كبار أعلام الفكر العربي المتنوّر في مصر، في إظهار هذه القضية بوصفها قضية إنسانية، خلافاً لما ذهب إليه فكر تزمّتي، مذهبي. وفي العام 1971، نشر الشرقاوي، في جزئين مسرحية:

□ الحسين ثائراً

□ الحسين شهيداً.

■ وكان عبد الرحمن الشرقاوي قد نشر أيضاً مسرحية «**الأسير**»، و«**سانت كاترين**»، قبل مسرحية «**وطني عكّا**» سنة 1969، التي تندرج في أدب الأرض ـ الوطن، الذي احتلّ مكانة كبرى في اتجاه.

■ سنة 1974، (وبعد حرب اكتوبر 73)، صدرت مسرحيّته «**النسر الأحمر**» التي لعنوانها دلالة على الإلتزام بمرحلة دقيقة من مراحل النضال الوطني المصري، والعربي، ضد الاستعمار والصهيونية.

■ وفي العام 1983، ختم آخر مسرحياته بعنوان مُعبِّر، «**عرابي زعيم الفلاّحين**».

IV ـ الباحث:

■ الدراسات التي وضعها عبد الرحمن الشرقاوي ما بين 1955 و1987، تكاد تكون كلها تراثية، لولا الكتاب الأول، في الفكر السياسي، الذي وضعه سنة 1955، بعنوان «**باندونغ والسلام العالمي**»، وعليه فإنَّ عشرة كتب مخصّصة للتراث العربي، يمكن ترتيبها زمنياً، كالآتي:

1) **محمَّد رسول الحرية**، سنة 1958.

2) **شخصيات إسلامية**، ب.ت.

3) **أئمة الفقه السبعة**، سنة 1982 ـ وفيه توسيع لبقية المذاهب الإسلامية، فضلاً عن المذاهب السنية الأربعة المشهورة.

4) **ابن تيميّة الفقيه المعذَّب**، 1982.

5) **عليّ إمام المتّقين**، 1983.

6) **الفاروق عُمَر**، 1986.

7) **أبو بكر الصديق**، 1987.

8) **عُمَر بن عبد العزيز**، 1987.

9) **الإمام الشافعي**، 1987.

10 **وأخيراً، قراءات في الفكر الإسلامي**.



■ هوذا، إذاً، عبد الرحمن الشرقاوي، العربي المتحرّر، والمسلم المتنوّر، الملتزم بقضايا عصره وأمّته؛ الأديب ـ الدّارس الذي عاش من وظيفته، وعاش للكتابة. فكان مثابراً، بكل أشكال النضال الفكري، على كسب معركة الإنسان العربي، في أرضه وفي مجتمعه ودولته، وفي تراثه، وعلى الحدود مع المعتدي على الحقوق العربيّة. ولن تنسى مصرُ والعالم العربي هذه النكهة الشرقاويّة السموحة، الفريدة في تشابكها العقلي مع الواقع، والباحثة دوماً عمّا هو أفضل للعرب وللبشرية جمعاء. هو خلاصة جيل عربي غَلَّبَ ثوابته أو مبادئه على متغيّرات أيامه، فقاومَ وأعطى، فلم يترك «الفراغ» يتسرَّب إلى الثقافة العربية؛ كما تسرَّب إلى السياسة والاقتصاد او التكنولوجيا عند بعض عرب القرن العشرين.

عوض شعبان (1934 ـ بيروت)
نجوميّة «الآفاق البعيدة»!

المُلاكم... والأدب

عوض حسين شعبان، وُلِدَ سنة 1934 في بيروت القديمة، بين حي المسلخ والكرنتينا، ودرس فيها، لكنَّه نال «الثانوية العامة» من القاهرة. ثم غادر لبنان سنة 1953 إلى **البرازيل**، حيث تنقَّل في بلدان أميركا اللاتينية، ودرسَ اللغات **البرتغالية** والايطالية والاسبانية، في مدارس ليليّة بمدينة **بورتو آليغري** البرازيلية.

لسنواتٍ مارس **الملاكمة** في البرازيل، وعاد منها إلى لبنان سنة 1960، بعدما وضع نفسه منذ العام 1952 في مهبّ الأدب القصصي والروائي. فوضع النص المرفق (**يوم من الحياة**)، الذي ينشر اليوم للمرّة الأولى، بخط الكاتب. ونشر سنة 1953 قصته الأولى، «**من فاطمة**» في مجلة **الأحد**، التي كان يصدرها نقيب الصحافة اللبنانية، الشهيد رياض طه.

وبين التعريب والصحافة، وإنجاب الأولاد بكثرة، راح عوض شعبان يناضل بقلمه، فعمل في الصحافة سنة 1962، وما برح فيها حتى اليوم: من جريدة «**النضال**» إلى جريدة «**السفير**» حيث يكتب زاويته اليوميّة: «**نقطة في بحر**». عضو بارز في اتحاد الكتّاب اللبنانيين والأدباء العرب، وفي نقابة محرّري الصحافة اللبنانية.

ناقد مرهف، معرِّب مبدع، قصَّاص مُمَيّز وروائي واقعي؛ عوض شعبان، أبو علي، جمع بين عذاب المسلخ الذي أكلته الحرب، وعذاب الذات التي سما بها

الحبّ إلى مصاف الأدب الإنساني الأرفع. رائعته **«الآفاق البعيدة»** تنعقد حولها نجوميّة أعماله الساحرة.

على جبهة الدراسة الجامعية، لم يَحُلْ «كومُ اللحم» و«كومُ الهمّ»، دون المتابعة فنال إجازة في التاريخ من آداب الجامعة اللبنانية؛ وأجاد إلى العربية، من اللغات الأجنبية: الانكليزية، البرتغالية، الاسبانية والإيطالية.

أعماله المعرَّبة:

■ أبو علي، متواضع شيمة كل المبدعين الكبار. وقد يظلم المرء تواضعه! إلا أنَّ إسهامه في تنوير الثقافة العربية بآداب البرتغالية والاسبانية والإيطالية، لن يخفى على نقّادٍ جادّين، ولا بد أن يحظى بما يستحق من تقدير.

■ سنة 1961، عرَّب ونشر رواية **«المعطف»** **لنيقولاي غوغول** (دار الثقافة).

■ سنة 1962، صدرت الطبعة الأولى من رواية **«المبارزة»** **لانطون تشيخوف** عن دار الثقافة، ثم صدرت في طبعة ثانية عن دار الفارابي سنة 1981.

■ سنة 1969، قدّم عوض شعبان رواية **«السيدة والكلب»** **لتشيخوف**، بطبعة أولى (دار الأدب الجديد)، ثم بطبعة ثانية عن دار الفارابي، سنة 1981.

■ سنة 1969، نشر أيضاً رواية ن. غوغول: **«تاراس بولبا»** (دار الأدب الجديد). ثم بطبعة ثانية عن دار الفارابي (1981).

وفي العام نفسه، صدرت رواية أخرى لغوغول: **«يوميّات مجنون»** (دار الأدب الجديد).

■ سنة 1981، عرَّب مجموعة قصص لكتّاب إيطاليين، ونشرها بعنوان **«القصة الإيطالية»**، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت).

■ سنة 1984، فتح آفاق التعريب الأدبي أمام أعمال الروائي العالمي الشهير **جورجي آمادو**:

- **غابرييلا: قرنفل وقرفة**، (دار الفارابي).
- **المحصول الأحمر**، (دار الفارابي، 1988).
- **الدونا فلور وزوجاها الإثنان**، جزءان، (الفارابي، 1992).
- **البزّة والرداء وقميص النوم**، (الفارابي، 1992).

■ وللروائي **مانويل فيريرا**، عرَّب روايته: «**ساعة الرّحيل**»، ونشرها سنة 1988 عن دار الوحدة (بيروت).

هذه الأعمال المعرَّبة، المهمّة، لم تتوّج بعد بما تستحق من تقدير لجهد فريد من نوعه في هذا المجال.

الأعمال العربية:

■ لعوض شعبان مقالات ودراسات نقدية، موضوعية، رصينة، يحارب فيها «إقليمية» او «حزبية» النقد الأدبي العربي المعاصر، بين عواصم التثاقف العربي - حيث يغنّي بعضهم على ليلاه، مهملاً شمس العرب الآخرين! وضع دراسة «بيراندللو» التي صدرت سنة 1979 عن (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

لكنَّ خصيصة عوض شعبان، في ما وراء الصحافة والنقد والتعريب، تكمن في إبداعه القصصي، الروائي، الذي يستسيغه كلُّ مَن يغامر في مشاطرته عالمه الفكري.

1) فاتحة أعماله العربية، وتاجها المنضّد، صدر في عزّ الحرب على لبنان، وبعد سقوط «حي المسلخ» الذي وُلِدَ فيه الكاتب، ولم يعد إليه أبداً، إلاَّ رماداً: إنَّها روايته الأولى «**الآفاق البعيدة**»، إلياذته التي تنقلنا على سُفُنِ عذابه وعذابنا المشترك من بيروت إلى آخر الدنيا، ثم تُعيدنا إلى صميم المأساة اللبنانية والعربية. هي من أجمل ما قرأت في أدب التمزّق المدني العربي. صدرت عن «دار النهار للنشر» سنة 1979 في بيروت.

2) وفي ظروف الحرب على لبنان، واسترهان الرهائن من بنيه أو من ضيوفه، رأى عوض شعبان أن لبنان صار كله رهينةً - وكل نَفْس بما كسبَتْ رهينة - فحاول أن يقصَّ علينا بعض حكايات «**الرهائن**»، في مجموعة قصصية، بهذا العنوان، صدرت سنة 1981 عن دار الكلمة (بيروت).

3) روايته الثانية، «**الدروب المتقاطعة**»، صدرت سنة 1985 عن دار الوحدة للنشر، وفيها توصيف للعذاب والتمزّق اللذين صارا من علامات العصْرِ الجديد، الذي وضع لبنان ومحيطه العربي في مهبّ الغزوات العالية الكبرى!

4) يعيدُنا بالذاكرة إلى تجربته البرازيليّة، ويصوّر لنا عذاب العرب (التوركو)، المنتشرين منذ أجيال في أوهام القارة الأميركية اللاتينية، باحثين عن شيء آخر، غير الموت، فإذا به فيهم، وفي كل اتجاه. «**المغيب في مونتڤيديو**» هو عنوان رواية ع. شعبان الثالثة، التي ينقلنا فيها من جبل العتمة في بلادنا، إلى جبل

الرؤية (مونتي ـ ڤيديو: جبل ـ أنا أرى). وليس قليلاً أن ينهض رجلٌ لتقديم رؤية، بل رؤى، كالتي يوردها شعبانُ في أدبه! صدرت الرواية سنة 1988 في بيروت عن (دار الوحدة للنشر).

5) ثم يستجمع ما فاض من قصص ـ على هوامش التعريب والروايات ـ ويضعها في إناء عجيب: «**الموت المجاني**»، وكأنَّ ثمة موتاً غير مجاني! ويصدرها في بيروت عن دار الأدب الحديث (1988).

6) ولجنوب لبنان، المحتّل والمقاوم، روايته «**درب الجنوب**»، التي تحظى بتقدير من اتحاد الكتّاب اللبنانيين، ومن الناقدين، فتصدر سنة 1988 متوجة بجائزة، عن دار الفارابي واتحاد الكتّاب معاً؛ إلى ندوات ومقالات واهتمامات، ما تعوّدها اللبنانيون في زمان الحرب!

7) قصص «**الجندب**»، حكايات وضعها ما بين 1964 في القاهرة و1994، في بيروت، ونشرها إتحاد الكتاب اللبنانيين سنة 1994، تشعّ كسابقاتها من الروايات والقصص بجمر الفقراء الذين يحاولون التحرّك من تحت رماد البؤس والحزن والإنكسار.

8) في نقده للأوثان الفكرية وغير الفكرية في التجربة العربية المعاصرة، وضع عوض شعبان روايةً عنوانها الأخير «**زمن التفسّخ**»، بعدما كان ميّالاً إلى صدورها بعنوانها الأصلي (الأوثان)؛ صدرت سنة 1997 عن (دار العلم للملايين ـ بيروت)، وفيها كشفٌ تراجيدي لما يتهدَّد الثقافة العربية من توثّن أو تفسّخ يمس الأصول، ويستدعي تحوّلاً في أرض الجذور. هذه الرواية هي القطب الثاني ـ مقابل الآفاق البعيدة ـ في مغامرة عوض شعبان الإبداعية.

9) ما بين «زمن التفسخ» و«**الفلسطينيات**» ـ مجموعة قصصه الصادرة عن دار الفارابي سنة 1998 ـ نشرَ عوض شعبان في مجلة «**الحسناء**» وعلى حلقاتٍ، روايتين:

- «أقوى من كل شيء»؛
- «الحبُّ في ليشبونة».

وماذا بعد؟

يشدُّنا الكاتب دوماً بكلماته إلى آفاقنا البعيدة، مراهناً على تفتّح أعمق للإنسان المعاصر: تفتّح في اتجاه الخصوصيّة التي تهذّبُ الروح في مكانها؛

وتفتُّحه في اتجاه العروبة التي تؤسِّس تواصله في غده مع أمسه، ومع عالمه الجاري بسرعة نحو التكوكب الثقافي، او الفضاء المعرفي المختلط.

ومن خلال تجواله في مضائق النفس المعاصرة، ومحاولاته لتوسيع آفاقها، ظلَّ شبح الخبز ملازماً لأبطاله الفقراء، المناضلين، بأعمارهم ولحمهم في سبيل «كومة لحم» أخرى، تنهض من بيتها المقدسي بروحية جديدة. فما أغربَ تفاؤل هذا الكاتب البدوي (من عرّب المسلخ) وهو يواصل في قلب بيروت الجهْرَ بمستقبل الإنسان العربي المقهور:

«وعندما أخذت عجلاتُ القطار تستعدّ لاستئناف السَّفَر
كنتُ أراه من شبّاك عربة القطار
يسير في طريقٍ ضيّقة، تكاد تكونُ مهجورةً،
ما أشقاه من انسان!
أهذا هو المجال الحياتي الواسع الذي كان يحلم به؟
لعله يبحثُ عن الخبز، في هذه الطريق الضيّقة المهجورة»
(الآفاق البعيدة، ص 264).

وها هو أبو علي يواصل البحث عن الخبز، الذي لا يحيا به، وحدَه، سوى الإنسان المناضل!

اقصوصة لم تُنشر

يومٌ من الحياة

تباً له من نهار آخر انعدمت فيه الشمس وسادت العتمة كل شيء؛ المكان والنفس، الأشياء والناس والنبات والحيوان، فأقفرت الأشجار العارية من الطيور، لتخيّم على الأغصان المرتعشة البوم والغربان. ومع تلاشي التغريد تجاوب النعيب لعصف الريح، فاستحالت الأرض يباباً.

السواد يندلق من فنجان القهوة إلى كل أرجاء البيت الكئيب. لا، لم يكن هذا السواد مندلقاً من الفنجان، بل من أعماقي. حتى لكأني أنفث السخام من رئتيّ. أوَلم أشعر بالاختناق لفقدان الهواء؟ أفتح النافذة لتصفع وجهي المكفهر شظايا قطبية يجتاح صقيعها كياني حتى العظم.

يتفاقم إحساسي بالخواء. لقد كفرتُ بكل شيء. ولم أعد اؤمن بجدوى

البقاء. قرأت كافكا فتمنّيت لو صرتُ مسخاً. دانتي لم يذكر مثل هذا العذاب في جحيمه. إدغار ألن پو وحده الذي عانى ما أُعانيه. فمرحى للموت او الجنون.

هل أهذي؟ لا، ابداً. ففي الأمس دفنتُ أُمّي.

عوض شعبان

بيروت 1952

مُوسى شَعيب (1943 ـ 1980)
الشعر السياسي الملتزم

الشاعر المناضل:

أبو زياد، موسى شعيب وُلِد سنة 1943 في الشرقية (قضاء النبطية ـ لبنان الجنوبي) هو أول شاعر عربي في القرن العشرين وصفَ مقتله (المتوقّع يوم الاثنين 28/ 7/ 1980) في قصيدة واضحة، صريحة: «قتلوني». فهو واحد من عشرات الأدباء والمثقفين والفنّانين اللبنانيين الذين جرى اغتيالهم في النصف الثاني من هذا القرن، وكأنَّ «جيل هزيمة» يثأر بالرصاص وكاتمه، من «جيل ثورة»، كان موسى شعيب من أشد مناضليه. فهو الكادح، المولود من فلاحين، وراء شتلات التبغ في جبل عامل، الذي عانى من ظلم «الجبال الأخرى»، نشأ في بيئة فقيرة ثائرة. درس ما بين 1949 و1960 في مدرسة بلدته الرسمية؛ ثم انتقل مع أخيه للدرس في بيروت. لكنَّه ترك الدراسة إلى التدريس، فعمل معلّماً رسمياً في مدرسة انصار الابتدائية (الجنوب). وتابع دراسته في الجامعة اللبنانية، إلى أن نال إجازة في الآداب واللغة العربية سنة 1968. وتابع مهنة التدريس الثانوي في بعلبك وبشري شمالاً، حتى العام 1979 (نال دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي).

نضالياً، انتمى سنة 1959 إلى حزب البعث العربي الاشتراكي، وشارك سنة 1961 في أول تظاهرة طلابية؛ وجرى اعتقاله سنة 1969؛ وبعد خروجه من السجن، شارك في القتال مع رفاقه إلى جانب المقاومة الفلسطينية. كما شارك مع نخبة وطنية (الشيخ أمين علامة، خليل بركات، خليل أحمد خليل، فرحان صالح الخ.) في تأسيس المؤتمر الوطني لدعم الجنوب (1970) الذي قام ببناء ملاجىء

وتحصينات ومدارس ومستوصفات في المنطقة الحدودية (را: فرحان صالح، **الجنوب**، واقعه وقضاياه). ورداً على قصف اسرائيل لمخيم النبطية الفلسطيني، قاد تظاهرة شعبية تندّد بتقصير السلطات في الدفاع عن الجنوب اللبناني وتعزيز صمود أهاليه.

خاض المعارك الانتخابية النيابية في قضاء النبطية عدّة مرات (1972 و1974) وصار عضواً للقيادة القطرية اللبنانية لحزب البعث، حتى استشهاده على طريق مطار بيروت الدولي برصاصات حاقدة.

شاعر مناضل، ملتزم سياسياً، واضح في حبه وفي كدحه. بدأ تعبيره الأدبي زجّالاً، شاعراً باللهجة المحكية. ومع تطوّره، إنتقل إلى التعبير الفصيح. نال عدة جوائز شعرية من الجامعة اللبنانية؛ وأسهم في تأسيس عدة اتحادات للكتّاب: اتحاد الكتّاب اللبنانيين؛ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي؛ الاتحاد العام للكتّاب والصحافيين الفلسطينيين.

يقول في شعره:

«إنَّ قصائدي تشكّل بصماتٍ على طريق نضالنا في لبنان. إنَّها تعكس يوميّات النضال الوطني والقومي والاجتماعي في ساحة لبنان الملتهبة، ولأعترف أنَّها جميعاً كانت برسم **التحريض الشعبي**، كل منها أدّت مهمّة في النضال الشعبي. كلها كانت موظفة في خدمة كل انتفاضة» (موسى شعيب، **المجموعة الشعرية**، وزارة الثقافة ـ بغداد 1981، ص 16). وفي هذه المجموعة نجد معظم أشعاره، ولكن نثرَه وكتاباته السياسية ما زالت خارج النشر.

□ نماذج من أشعاره:

1. دوام الحب (1958):

ما الأمرُ يا قلبي الصغير أراكَ ترزح بالهموم
ما الأمر يا قلبي هدأتَ وخان عهدكَ مَنْ تَرُوم
عاتبه يا قلبي عساهُ يكونُ ذا قلبٍ رؤوم
... إن كان لم يَدُمْ الحبيبُ فالحبُّ يا قلبي يدوم

2. جنازة الضيعة (1964):

في ضيعتي الغبراءِ، في الأزقّةِ الطويله
تُحتضَرُ الكلابُ ليلةً، فليله

في ضيعتي الخرساءِ، في المنازلِ الترابْ
لا شيءَ عمرُهُ يطولُ غيرُ الهمِّ والذُّبابْ
في ضيعتي جنازة...
وكل شيء هادىء، حتى يقومَ النّاسُ بالجنازة
«الله أكبر»: الجنازة تقومُ يا إخوان، أفسحوا الطريق
... في قريتي... الموت يسبق الجنازة
وتُرفع الجنازة...
يهرع الأطفال، ينفضون عن أيديهم التراب
ويكرجون، يقفزون حول موكب الفقيد
أعينهم «تنط» بين والدِ الفقيد وأخوة الفقيد...
ما أجمل الضريح؟
هناك سوف يرقد السعيد يستريح، يا إخوان سامحوه!
علام؟ والرجال تقلب التراب
والنساء تقطب الثياب
والصغار في الأزقة العميقة
تطاردُ التخويفَ... والكلاب
وقريتي تعيد كل يوم قصة الجنازة
قصتها العنيفه

(المجموعة الشعرية، صص 79 ـ 81).

3. غزل الكادحين (1965):

لا تقولي: «ابنُ مَنْ أنتَ» ومن أي هوية
أنا يا حسناءُ من هذي الملايين الشقيّة
أنا لا أملك قصراً وضياعاً، يا صبية
أنا زادي حبيَّ الطفل وروحي الشاعرية
... وضميري ابن شعب جاء للفقر ضحية
عاش يستجدي الحذاءاتِ وكم كانت وفية

ويشيل الطن من أجل لقماتٍ زريّة
... والدي الفلاح أوهى المعولُ الحرُّ يديه
والهجير البِكرُ ألقى وهجَه في مقلتيه
أرضُه جاءَتْ على الدنيا، وما جادت عليه
... عزلي يصبغه الفقرُ بلونِ الهمجيّة
والدي بالذلّ أوصاني، وقد خنتُ الوصيّة

(المجموعة الشعرية، صص 135 ـ 138).

4. الكستناء:

أين دفء الكوخِ والموقد في ليل الشتاء
وحكايا الجدّة العمياء تُغري بالصغار البسطاء
ومسيل الدفء في الأطراف تيار دماء
وتشهّي الكستناء...
وصغاراً، ما عرفنا الكستناء،
فلقد كنا كثيراً فقراء
إنّما البلّوط كان الكستناء.

(م.ن. ص 144)

5. حبيبتي (1967):

حبيبتي، يا انبعاثَ الله في خَلَدي ... يا يقظةَ الأزل المنسابِ في الأبدِ
بالأمسِ كنتُ على الأطلالِ منتحباً ... واليومَ قيثارتي تزهو بلحن غدي
عاد الربيعُ سخيّات مواسمه ... سلالُهُ مثقلاتٌ بالهوى الرغدِ
وعدت كالطفل، سحر الكون في شفتي ... لحنٌ/ وكلُّ خيالِ الأرض ملكُ يدي
حبيبتي، غيّبيني فيكِ وانسربي ... ضوءاً يسيلُ على قلبي، على هُدُبي
أنا الهمومُ التي ناءت بما حملت ... براحتيكِ خذيها، وامسحي تعبي
لا تتركيني، فبؤسي سوف يخنقني ... إنْ تتركيني، وأحزاني ستفجرُ بي
ليمطر الخصبُ من عينيكِ لي أملاً ... سماءُ عينيكِ نيسانيّة السُّحُبِ

6. حَطَّم نفسَه!

خضّبتْ كفُّ حزيرانَ بدَمْ

كل آفاقِ الفصولِ الأربعه
(. . .) فاعذروني يا رفاقي:
لم تعدْ أنشودة الثورةِ قيثاراً وهمسَه
ومغني الأمس، خجلانَ أتى، يعلكُ أمسَه
صدّقوني لم أُحطّم قلمي/ قلمي حطّمَ نفسَه.

7. لمَن أكتب؟

لمَن أكتب؟ أأكتبُ عنكَ يا وطني؟
أأكتب حرقتي شجني؟
وآمال الملايين التي دُفنت بلا كفن
لمَن أكتب؟ إذا نوّحتُ قالوا: شاعر يندب
وإن كابرتُ قالوا: شاعرٌ يكذب
لمَن أكتب؟ وحولي تقرضُ الجرذانُ ما أكتب!
(. . .) لمَن أكتب؟ لجيل الرقص في عتمات مقصوره
لمرضى شارع الحمراء حيث تُخطّط الثّوره
لغيفارا الذي سمّوه في لبنان أسطوره
لرفع اللوم عنهم، صار أسطوره
وقد ولّتْ بهذا الشرق أيام الأساطير.

(م.ن. صص 229 ـ 232)

8. البيك!

جنوبيٌ أنا/ والقصرُ، قصرُ البيكِ من عرقي
ينامُ البيكُ مرتاحاً على حُرَقي
لأجل سوادِ عينيه/ ذبحتُ أخي/ شتمتُ أبي
دخلتُ السجن/ بعد السجن/ ذقتُ مرارة النّدبِ
حسبتُ المجدَ في طربوشه التركي، في الشّنَبِ
وحين صحوتُ، كان البيكُ تمثالاً من الخشبِ

(صص 307 ـ 308)

9. قتلوني

قتلوني، وأنا دفءُ الأطفال الليليّ
أنا قطرات الماء/ أنا أنشودةُ حبّ الفقراء
قتلوني، يا عارَ بنادقهم، يا ذلَّ رغيفهم المجبولِ شقاءْ
حذفوا اسمي من دفتر سادتهم/ لم يدروا أنَّ اسمي غابةُ أسماء
ودمي أخفوه، لم يدروا أنَّ دمي شلالُ دماءْ
لم يدروا: أنَّ المطرَ الأحمرَ يطلعُ من أضرحةِ الشهداءْ
وتعشبُ بالوردِ الأحمرِ أقداسُ السجناء!

10. عيناكِ، تاريخ كل الدّموع

أُسمّيكِ في السرّ، أرسم في الصمتِ عينيكِ
عيناكِ تاريخ كل الدموع
وأكتبُ قلبي رسالة حب، وأكتبُ وجهك،
أكتبُ قلبي على وجهكِ، ثم أُمزّقه
وهيفاءُ في الدّار: في لوحةٍ في الجدار...

محمَّد شفيق شيًّا (1950 - صوفر)
فلسفة «الأدب الفلسفي» والسياسة

ما الأدب وما الفلسفة؟

حين تؤخذ بين سؤالين معاندين: ما الأدب؟ ما الفلسفة؟ قد تنسى أنَّكَ تسألُ: مَنْ أنا؟ مَنْ أنتَ؟ وأنَّك تتساءَل عمَّا يكونون ويفعلون؟ وقد تُسارع إلى كاتب نفسه، عنيتُ ميخائيل نعيمة*، فتجدُ لديه جواباً مثيراً، وهو يخاطب صديقَ روحه وعقله، كمال جنبلاط*: «أنا - أنتَ يا أخي! نحنُ وجه الرحمن». لكنَّ محمّد شفيق شيًّا الآتي، من أعالي العقل، المولود في صوفر سنة 1950، في جرود البحث عن الذات، ربّما اصطدم بالمسَّار الذي يربطه بكمال جنبلاط من جهة المختارة (لا الاختيار؟)، وبمخائيل نعيمة (بسكنتا، ناسك الشخروب)، فانتمى إلى الأول بفرادة، ودرس الثاني أكاديمياً، كأنَّه يبحث عن ضالّة نفسه في أعمال سواه. فهو منذ ربيعه الثقافي، متأدّب، متهذّب بعقلنة، يسعى وراء المعرفة القصوى في ثيابها الجميلة، الأدبية، الشعرية، الفلسفية، لا فرق. عنده، على ما يبدو لي، منذ السبعينات، أشَفُّ ملابس العلم: الأدب والجماليّات. قبله، جان - بول سارتر أحبَّ الفلسفة، فنهض بها أدباً ومسرحاً، قصصاً وروايات (حتى جائزة نوبل) ولكن دون انقطاع عن سؤاله: «ما الأدب؟»، أي مَنْ الأديبُ، التّاقِفُ، المُثقّف؟ محمد شفيق شيًّا، الصادر عن المساءلةِ عينها، يذهب إلى موارده بنفسه، ساعياً، باحثاً من وراء نصوص الآخرين الموضوعة بلغةِ قومه، أو بألسنة أقوام أخرى، عن فلسفة تليق بعقله، أو بعقلانيته. ففي مواجهة بريّةٍ، أو صحراء معرفية، ينكر ساكنوها أنفسهم، ويتناكرون، يتأزّرُ محمد ش. شيًّا في أرض العلم، صامتاً،

مفتكراً، حق التفاكر او التعارف! عقلانيّ، تهذيبه التوحيد وقرارتُهُ الأخلاقيّةُ العالمة.

تدرَّج دارساً من صوفر إلى بحمدون فبيروت، حيث تَدَكْتَرَ في الفلسفة (جامعة القديس يوسف/ اليسوعية التي صعدت في القرن التاسع عشر إلى عبيه، وهبطت منها إلى بيروت حتى اليوم)، وعمل في التعليم الجامعي (هو حالياً أستاذ الفلسفة وعميد معهد العلوم الاجتماعية/ الجامعة اللبنانية). وسعى وراء الفلسفة بأدب، ووراء السياسة بفلسفة.

يتنقّلُ على طريقته، بين الجُلّ والكُلّ، ورائدُه الأجَلُّ حين يُطال بكلمات، والأرقى حين يُقارع بأفعال، هو جامعها في فكره ومسلكه.

☐ من الأدب الفلسفي إلى ميخائيل نعيمة:

«الأدب الفلسفي أدبٌ أولاً، ثُمَّ هو فلسفي. فهو إذْ يلتزم، يتمثّل في الأدب، روايةً ومسرحاً وشعراً، أدباً يحملُ بُعداً فلسفيّاً، ويبقى مع ذلك - أو ربَّما لذلك - فنّاً جميلاً متفرِّداً، هو يحمل من الفلسفة تلك الـ **«لماذا»** المُقلقة، هو يحمل من الفلسفة آفاقها وقضاياها وتحدّياتها، وهو لذلك فلسفي! بينما يبقى له من الفن جماليّته وتفرّده وأصالته، وهو لذلك أدب. وهو كذلك يبقى أدباً فلسفيّاً، إذ يلتزم بقضايا الإنسان الأعمق فتصبح هَمّاً دائمَ الحضور والفعالية، لا في المضمون فحسب، بل وكذلك في الشكل» (صص 13 - 14، من **الأدب الفلسفي**، ط 1، مؤسسة نوفل، بيروت 1980).

كاتب «الأدب الفلسفي» أكثر من أديب وفيلسوف. إنَّه مفكّر «يمارس وعياً فلسفياً او وعياً للوعي» كما يقول م.ش. شيّا او **استيعاءً**، كما نقول نحن. ومن أعلامه شَرْقاً (**المعرّي** - شاعر الفلاسفة؛ **جبران** بين الشعر والفلسفة، **ونعيمة** - الأدب والفلسفة وطريق الخلاص - لماذا لم يدرج **كمال جنبلاط** في هذا المثار؟)؛ وغَرْباً (**غوته** - فاوست في مسيرة القلق، **وسارتر**، المسرح - الرواية - الفلسفة) الخ. ربَّما كان يجهل أو يخاف أن يدرس كمال جنبلاط مباشرة، وقد عرفه مداورة ثم ملازمةً أو التزاماً؛ وفي كل حال وضع مقدّمة لأعماله الفلسفية التي حقّقناها، ولمّا تُنشر.

من روّاد «الأدب الفلسفي»، المدروسين في هذا المثار، تخيّر الدكتور محمد ش. شيّا ميخائيل نعيمة، موضوعاً لفلسفة «الأدب الفلسفي»، لماذا هذا التخيّر؟ يقول:

■ «أنْ تدخل عالم نعيمة يعني أن تدخل معبداً او عالماً له خصوصيته وطعم مميّزٌ لا يُنسى. لكنّه معبد شرقي تواضع سكّانه، فلم يثبتوا يافطةً على المدخل، ولم يعتنوا بديكور الواجهة ـ كما يفعل غيرهم ـ فجاءت شرقيّة، بسيطة، عفوية، صادقة، خجولة، متواضعة، لا تتعامل بالإعلانات ولا بالشعارات الكبيرة، ولا بالكلمات الرَّنانة أو المنشورات المُثيرة [...]. ومع ذلك فهو عالم الانسان، واذا قادتك الطريقُ إليه فلن يمكنك الإفلاتُ منه ومن تأثيره، ولن تخرج كما دخلت أبداً» (ص 9، من **فلسفة ميخائيل نعيمة**)، ط 3، بحسون، بيروت 1987).

بعد نقدِ دارسي أدب نعيمة الفلسفي، وكشف عورة هذا الفكر الذي لم يخلق لنفسه تياراً موازياً له في الواقع، رغم ادّعاء صاحبه، مثل كل العباقرة المؤسسين، أنهم، «لله زملاء»، كما يقول سعيد تقي الدين*! يعرّف م. ش. شيّا جديدَ عمله: «... حسن الطالع قد أتاح لي أن أُقيم علاقة صداقة شخصية مع الأستاذ ميخائيل نعيمة وهو في سنيه الأخيرة ـ بدءاً من عام 1972 ـ فكانت لقاءات بيننا جعلتني أتعرّفُ على ما في ذلك الفكر من تركيز وترابط، يحدّثك كأنّه يقرأ من كتاب، وأتاح لي ذلك كله قَدْراً أعظم من المعرفة والثقة والتشجيع... وان أنسى فلن أنسى تشريف الأستاذ الكبير وهو في الثامنة والثمانين حفل مناقشة أطروحة الدكتوراه التي تقدّمت بها في موضوع فلسفة ميخائيل نعيمة في 25/ 6/ 1977؛ فجلس على مقربة منّي يصغي لأكثر من ثلاث ساعات لينهض بعد ذلك، بقامته النحيلة، وسط دهشة الحضور وتصفيقه، يحدّثنا بفرحٍ، لعشرين دقيقة، عن جملة قناعات وملاحظات، رغب في أن يختتم بها النقاش. «فلسفة ميخائيل نعيمة» إسهام يستهدف الحقيقة بشمولها، يبقى دون الكمال، غير أنّه يرسي الأساس لمشاريع أبحاث أخرى تستكمل المحاولة وتثري حقيقة تاريخية يجري بناؤها لبنةً لبنة وخطوة خطوة». (م.ن. ص 15).

بعد تناولٍ تعريفي وجيز، لحياته وأعماله، يسلّط نقدَه على نظرية نعيمة حول «طريق الخلاص الإنساني»، الخلاص ممّن؟ وممّا؟ وإلى أين؟ ما بين العرفان التوحيدي عند الدروز، والعرفان الآخر عند الروم الأرثوذكس، ومنهم م. نعيمة، يتألق مسرح **النّجوى الصوفيّة**، فيتلابس الأدبُ بالفلسفة، مثل الروح بالجسد، إلى حين تبدّلِ القمصان النعيميّة في نهر الصيرورة، نهر «الخلاص» من عالم الفساد، إذا شئتم!

الباحث المستعرِض، شبه المندهش من أعمال نعيمة في حياته الفكرية الخاصّة، ينقلبُ في القسم الثالث من «فلسفة ميخائيل نعيمة»، إلى ناقد لحياته

ومصادره الشرقية والغربية (حيث يقارنه بأفلاطون وسبينوزا وليبنتز وبرغسون)، ليختم متسائلاً، عمّا إذا كان نعيمة فيلسوفاً (م.ن. ص 347): «. . . والحقيقة ان فلسفة نعيمة هي في أساسها فلسفة نقدية، وعملنا إذاً هو نقد فلسفة نعيمة التي هي نقد للمسيرة الإنسانية بأكملها. . .». ويخلص إلى الحزم دون أدنى ريب: «إنّ نعيمة فيلسوف بالمعنى الحقيقي والواسع للكلمة* وفي الهامش: يريد نعيمة لنظرته ان تصبح مهمازاً ودليلاً نظرياً وعملياً للإنسانية». (م.ن. ص 361). ويختم كتابه بكلمات من م. نعيمة (يا ابن آدم) تعيد الفلسفة إلى أدب الروح: «والذات التي هي أنتَ لا تموتُ حتى وإن ذابت في النهاية، في ذات أمّك الحياة. ففي ذوبانها حياتها» (م.ن. ص 412). هذا هو الأبرز في انتاجه، حتى الآن؛ ولكنَّه، في الكتابة السياسية، يفتح مغالقَ أخرى.

□ في مدارات السياسة. . . والتعريب:

I. بعد ميخائيل نعيمة، درس الدكتور محمد ش. شيًّا شخصيّة أدبية ـ سياسية مرموقة، الأمير **شكيب أرسلان***، تحت عنوان «**مقدمات الفكر السياسي**». سنة 1989، صدر كتابه «شكيب أرسلان» عن معهد الإنماء العربي (بيروت)، في سياق اهتمام متجدّد بآثار الرجل الأدبية والفكرية، في ضوء جهاده السياسي، الإسلامي والعربي المعروف:

«. . . تقول أفكار شكيب، وفكره السياسي، وما شابه؛ لكنّ الحقيقة الأكيدة التي ينبغي تسجيلها في خاتمة هذا البحث هي أنَّ شيئاً ما، غير الفكر والنظر، قد شغلَ شكيباً باستمرار. كانت حياة شكيب مسكونة ومشغولةً حتى الثمالة ـ عدا فترات قصيرة ـ بهم النضال السياسي اليومي. شغلته قضيّة أهله ووطنه وأُمّته في حقبة بالغة الأهمية والدقة، فما استقرّ قرارُ النظرية ومنطقها الهادىء». (م.ن. ص 257).

II. سنة 1991، وضع الدكتور محمد شيًّا كتابه الفلسفي السياسي. تحت عنوان «**جدلية التفتّت والوحدة في المشرق العربي**» ما بين 1970 و1990 (معهد الإنماء العربي ـ بيروت). وفيه: «هل يكون مطلب الوحدة العربية «أحلام مثقفين» كما تدّعي أوساط كثيرة في الغرب؟ الإجابة عن هذه المسألة ليست بالأمر السّهل، ومجرّد النفي والاستنكار والاستكبار، ليس بالتأكيد الإجابة المطلوبة او المقبولة: (جدلية، ص 7). ويوضح (م.ن. ص 9): «إنّ واقع التجزئة، كما يبدو، هو أكثر تعقيداً مما اعتقد منظّرو الفكر القومي منذ الثلاثينات، وهو يزداد تعقيداً بمرور

الزّمن، بل إنَّ البعض ليذهب اليوم إلى حدّ اعتبار ان المعركة الحقيقية ضد التجزئة إنَّما هي ضد القوى المحليّة والداخلية، أكثر مما هي ضد الاستعمار والقوى الخارجية».

III. **علي ناصر الدين (صفحات من الفكر القومي العربي)**، هو عنوان الكتاب الذي وضعه العميد م. شَيَّا سنة 1993 (دار صادر ـ بيروت) وقدّم له سامي مكارم، يتساءل الكاتب: «كيف تكتب سيرة المجاهد علي ناصر الدين؟ هل تسع الكلماتُ ستّين سنة ونيّفاً من الجهاد الصادق المضني؟ بل هل ينجح الحرف في ما عجز عنه الجسد؟ لو كنت تروي حياة عليّ، الجندي المقاتل المشاكس، لبدأت به عسكرياً في لباس عسكري سنة 1917 ولينتهي عسكرياً في حملة جيش الإنقاذ سنة 1948، يعود بعدها فارساً مهزوماً، منكّس الرمح: «أشعث، أغبر، كسير الخاطر، جريح الفؤاد...». (م. ن. ص 15).

IV. من التأليف إلى التعريب (عن الانكليزية) سعى العميد شيَّا إلى الحضّ على القراءة، وعلى التأليف العربي تحديداً. فنقل[1] كتاب **«مبادىء علم الاجتماع»** لمؤلّفه ف. ج. رايت، وصدر عن دار الحداثة (بيروت 1996)، وقدّم له، مشدّداً على «ضرورة الترجمة إذا عزَّ الوصول إلى المصادر»؛ غيرَ مُخْفٍ ألمه من غياب النقد الموضوعي والجاد: «لا نقد عندنا اليوم. عندنا بالمقابل انتقاد وتشفٍ أو ممالأة ومصالح لا أكثر» (م. ن. هامش صفحة 6). كما عرَّب العمل الجليل للسير شارلز ويلسون **«لوحات من القرن التاسع عشر؛ لبنان ـ فلسطين ـ سيناء»**، كأنَّه راح يبتعد عن ضوضاء الأدب والفلسفة والسياسة، الى جماليات ماضٍ مفتقد. (هذه اللوحات، صدرت في بيروت سنة 1995، عن شركة المطبوعات للتوزيع والنشر)... وها نحن ننتظر جديدهُ الإبداعي.

... فما زالت الرحلةُ متواصلةً، لا تختصر جسدها الحيّ، كلماتٌ تحيا من موت الكهرباء في كل عين ويد.

---

(1) كما نقل للبروفسور جود: **«مدخل إلى الفلسفة المعاصرة»**، مؤسسة نوفل، بيروت 1981.

غالي شُكري (1935 ـ 1998)
نقدٌ على الأدب والسياسة

■ وُلِدَ غالي شُكري في مصر سنة 1935، وشهد حتى رحيله سنة 1998 (القاهرة) كل تحوّلات القرن العشرين الأساسية بعد الحرب العالمية الثانية. عاش في القاهرة وبيروت وباريس، وخاطر في كل مجالات الأدب والثقافة والمعرفة والسياسة بحثاً عن «فكر جديد»، فوجد نفسه خارج اللعبة السياسية، غير مرَّة، الأمر الذي جعله بين منفيين أو غربتين: **منفى اللاوطن، ومنفى الكتابة عن الوطن**. مارس النقد على ذاته وعلى سواه، في الأدب والسياسة، مروراً بالفلسفة وعلم الاجتماع. ترجم سنة 1969 كتاباً وحيداً، **أدب المقاومة في فيتنام** (وزارة الثقافة/ دمشق) ووضع أربعين كتاباً على مدى مهنته الكتابة ما بين 1962 و1993. نشر في الصحف والمجلات المتخصّصة مقالات ودراسات، كما شارك في ندوات ومؤتمرات فكرية وعربية. شهرته الأساسية تقوم على إبداعه النقدي في الكتابة عن أعلام عصره.

□ أعمال غالي شكري:

معظم أعماله منشور في القاهرة وبيروت، وبعضها في تونس ودمشق وبغداد، هنا ثبت بمؤلفاته حسب ترتيبها الزّمني وعدد طبعاتها ومكان نشرها.

1) **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، ط 1، القاهرة، مكتبة الخانجي (1962). ط 2، بيروت، العصرية (1965). ط 3، بيروت، الطليعة (1975). ط 4، بيروت، الآفاق الجديدة (1983).

2) **أزمة الجنس في القصة العربية**، ط 1، بيروت، الآداب، (1962). ط

2، القاهرة، الكاتب العربي، (1967). ط 3، بيروت، الآفاق الجديدة، (1978).

3) **المنتمي ـ دراسة في أدب نجيب محفوظ**، ط 1، القاهرة، الزناري (1964). (خمس طبعات، آخرها في القاهرة/ أخبار اليوم، 1988).

4) **ثورة المعتزل** دراسة في أدب توفيق الحكيم، ط 1، القاهرة، الانجلو المصرية (1966). (ثلاث طبعات، آخرها، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982).

5) **ماذا أضافوا إلى ضمير العصر؟** ط 1، القاهرة، الدار القومية (1967).

6) **أميركا والحرب الفكرية**، ط 1، القاهرة، الكاتب العربي (1968).

7) **شعرنا الحديث إلى أين؟** ط 1، القاهرة، المعارف (1968). ط 2، بيروت، الآفاق الجديدة (1978).

8) **أدب المقاومة**، ط 1، القاهرة، دار المعارف (1970). ط 2، بيروت، الآفاق الجديدة (1979).

9) **مذكرات ثقافة تُحْتَضر**، ط 1، بيروت، الطليعة (1970). ط 2، تونس، الدار العربية للكتاب (1984).

10) **معنى المأساة في الرواية العربية**، ج 1، الرواية العربية في «رحلة العذاب»، ط 1/ القاهرة، عالم الكتب (1971). ط 2 (بيروت 1980).

11) **العنقاء الجديدة** ـ صراع الأجيال في المعاصر، ط 1، القاهرة (1971) ـ المعارف. ط 2، بيروت (1977) ـ الطليعة.

12) **ذكريات الجيل الضائع**، ط 1، بغداد، وزارة الاعلام (1972). ط 2، تونس، الدار العربية للكتاب (1984).

13) **ثقافتنا بين نعم ولا**، ط 1، بيروت، الطليعة (1972)؛ ط 2 تونس، العربية (1984).

14) **التراث والثورة**، ط 1، بيروت/ الطليعة (1973)، ط 2، (الطليعة 1979). ط 3، القاهرة، الثقافة الجديدة (1990).

15) **عروبة مصر وامتحان التاريخ**، ط 1، بيروت، العودة (1974). ط 2، بيروت، الآفاق الجديدة (1981).

16) **ماذا يبقى من طه حسين؟** ط 1، بيروت، المؤسسة العربية (1974). ط 2، (1975).

17) **من الأرشيف السرّي للثقافة المصرية**، ط 1، بيروت، الطليعة (1975).

18) **عرس الدم في لبنان** (مقالات)، ط 1، بيروت، الطليعة، 1976.

19) **غادة السّمان بلا أجنحة**، ثلاث طبعات، بيروت الطليعة، (1977 ـ 1990).

20) **يوم طويل في حياة قصيرة**، ط 1، بيروت، الآفاق الجديدة (1978).

21) **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، ط 1 و2، بيروت، الطليعة (1978 و1982). ط 3، تونس، الدار العربية (1982).

22) **الثورة المضادة في مصر** (بالعربية والفرنسية والانكليزية).

ـ الطبعة الأولى، بيروت، الطليعة (1978). الثانية، تونس، الدار العربية (1983). الثالثة، القاهرة، الأهالي (1987).

ـ الطبعة الفرنسية، الأولى، باريس، لي سيكومور، (1979).

ـ الطبعة الإنكليزية، الأولى، لندن، دار زد، (1981).

23) **الماركسية والأدب**، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية (1979).

24) **اعترافات الزمن الخائب**، طبعتان: بيروت، المؤسسة العربية (1979). تونس، العربية للكتاب (1982).

25) **إنّهم يرقصون ليلة رأس السنة**، ط 1، بيروت، الآفاق الجديدة، 1980.

26) **محاورات اليوم السابع** (دراسات عن مصر في الأدب العربي الحديث)، ط 1، بيروت، الطليعة (1980).

27) **البجعة تودّع الصيّاد**، ط 1، بيروت، الآفاق الجديدة (1981).

28) **سوسيولوجيا النقد العربي الحديث**، ط 1، بيروت، الطليعة (1981).

29) **محمد مندور النّاقد والمنهج**، ط 1، بيروت، الطليعة، (1981).

30) **بلاغ إلى الرأي العام**، ط 1، القاهرة، أخبار اليوم، (1988).

31) **دكتاتورية التخلّف العربي** (I. مقدمة في تأصيل **سوسيولوجيا المعرفة**)

ط 1، بيروت، الطليعة (1986).

32) **الثقافة العربية في تونس ـ الفكر والمجتمع**، ط 1، تونس، الدار التونسية (1986).

33) **مواويل الليلة الكبيرة (رواية)**، طبعتان، 1/ بيروت (الطليعة، 1985). 2/ تونس (التونسية، 1986).

34) **مرآة المنفى** ـ أسئلة في ثقافة النفط والحرب، ط 1، بيروت، رياض الريّس (1989).

35) **برج بابل** ـ النقد والحداثة الشريدة، ط 1، بيروت، رياض الريّس (1989).

36) **أقواس الهزيمة** ـ وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، ط 1، القاهرة، دار الفكر للدراسات (1990).

37) **أقنعة الإرهاب** ـ البحث عن علمانية جديدة، ط 1، القاهرة، دار الفكر (1990).

38) **نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل**، طبعتان: القاهرة (1988)، بيروت، (الفارابي 1990).

39) **توفيق الحكيم** ـ الجيل والطبقة والرؤيا، ط 1، بيروت، الفارابي (1990).

40) **يوسف إدريس** ـ فرفور خارج السّور، ط 1، بيروت، الفارابي (1993).

☐ نماذج من كتاباته:

1) الحكم في قضية «توفيق الحكيم*»

«سقطت **الثنائيات** في العهد الناصري، وسقطت **المُطْلَقات** في العهد الذي تلاه. ولم تكن مأساة توفيق الحكيم كفرد، بل مأساة طبقة ورؤيا جيل كامل، تحطّمت آماله في الجمع بين الحرية والعدل، **لأنّه أراد أن يشيد معرفته من خارج التاريخ**. ولما حاول استعادة التاريخ كان **الوعيّ قد توقّف**... فلم يسأل الحكيم لمن الحكم ولمن المعارضة حتى نقيس التعادل والاختلال بالميزان الاجتماعي، ولم يسأل دولة مَنْ وسلطة مَنْ، حتى نعاين التوازن أو «الاستقرار» بالعين الاجتماعية. كان **الإطلاق والتعميم ذروةَ إلغاء الآخر وابتلاعه باسم «الكل في**

واحد». ولكن «الواحد الصحيح يساوي صفراً». هذا القلق بين المطلق والنسبيّ هو المصدر الأول لتشاؤم الحكيم، وهو نفسه المصدر الأول لخصوبته التي أنتجت أكثر من سبعين كتاباً في طليعة تراثنا الوطني» (**توفيق الحكيم، الجيل والطبقة والرؤيا**، ص 206).

2) محفوظ و... العالمية:

«هل كنا نحتاج إلى جائزة نوبل حتى نعترف لأنفسنا بالعالمية؟ أم العكس، كانت الجائزة بحاجة حقيقية إلى أمثال نجيب محفوظ حتى تعترف لنفسها بالإنسانية؟ [...]. نجيب محفوظ ابن مصر واللغة العربية وحضارتها. وإذن فليست «عالميته» أنَّه منخرط في الحضارة «الغربية» بتنويعاتها المختلفة. إنَّه بالطبع مثقف معاصر يقرأ في أكثر من لغة، ويتفاعل مع تيّارات الفكر والفن في العالم. وهو من الذين عايشوا الغربية معايشةً عميقة في الجامعة وخارجها، ولكن لحظة الإبداع شيء آخر. إنَّها لحظة الانتماء الحضاري إلى وطن وأُمَّة. وهو في انتمائه ليس «تابعاً» بين الأطراف إلى «مركز» هو الغرب. وليس هناك في أدب نجيب محفوظ، خيالاً وتركيباً وأدواتٍ فنيّةٍ ورؤىً، ما يشيرُ إلى هذا النوع من «الإيمان» بمركزية الغرب. وإنَّما هناك العكس تماماً. هناك «**الكفاح**» الفنّي والفكري من أجل الاستقلال، سواء بهذا الولع التاريخي إلى حد التصوّف بمراحل النضال الوطني للشعب المصري، أو بمحاولة استخلاص الرواية المصرية من براثن «**التمصير**» والترجمة بتصرّف، وهي المحاولة التي ارتادها توفيق الحكيم ثم توقّف بسرعة عن كتابة الرواية، وآثر التأليف المسرحي» (**نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل**، صص 20 ـ 22).

3) ولدتُ... وتعلّمتُ:

«ولدتُ في منوف بالوجه البحري، رغم أنَّ والديّ من أعماق الصعيد، سنة 1935، وهي السنة التي كانت فيها مصر تغلي بالتناقضات من حادثة جسر عبّاس الشهيرة إلى توقيع معاهدة التهادن بين الاحتلال البريطاني والحكومة المصرية الخ. [...]. وبالرغم من ميلي الشديد إلى العلوم الطبيعية فقد وجدت نفسي أقرأ الأدبَ الانجليزي والمترجم إلى الانكليزية بنهم. وبفضل أستاذي الشيخ حافظ تعرّفت على التراث الذي استكمل تعريفه لي الأستاذ محمود [...]. وفي ظل أزمة الديمقراطية غبتُ مع مئات المثقفين التقدميين 3 سنوات ما بين 1959 و1962. وفي السجن أنجزتُ أول كتابين لي، في وقتٍ واحدٍ». (**مرآة المنفى**، صص 13 ـ 14).

4) مديون لـ . . . بيروت:

«لا أسأم التكرار بأنّني مدين لبيروت بأنّها منحتني الفرصة الكاملة والأولى للتعبير عن نفسي تعبيراً حراً في منابرها: «البلاغ» و«الدستور» و«المحرّر» و«دراسات عربية» و«قضايا عربية» و«الشرارة» أثناء إقامتي في لبنان (بين أيار/ مايو 1973 وتموز/ يوليو 1976) و«الفكر العربي» بعد هجرتي إلى باريس، حيث أراني مديناً لصحيفة لبنانية أيضاً هي «الوطن العربي» التي أتاحت لي الحرية ذاتها. ولم تكن صدفةً أنَّ هذه المنابر نفسها، إلى جانب دور النشر اللبناني، كانت الملاذ الأول لفكر المعارضة المصرية في الخارج» (**إعترافات الزمن الخائب**، ص 7).

محمد علي شمس الدين
(1942 ـ لبنان)
شاعريّة الحبّ المُهرّب

□ الطائر الجندي:

«ميم» الهابط من جنوب لبنان (بيت ياحون) إلى بيروت، على 57 عاماً، أقلّها عمر، ومعظمها شِعْر، هو محمّد، الولد الذي يحاول قبل الرحيل فتح الأبواب للغد، ولو قليلاً، قليلاً. وهو اللاعب، هذا العام، في **«منازل النّرد»**، بعدما تعبَ من الحرث في البحار وفي الآبار. عندما اختار لنفسه رمزية **«أميرال الطيور»**، سألناه: «لماذا تركت البحر؟» فهروب الطير فضاءً، لا يعني أنّه بلا أرض، وبلا منفى ومأساة داخل التراب. لكنَّه، من بنفسج الهواء، يختار لدمه أُوزونَ الشِّعْر، ويصقل منه في مرآةِ قصائده المفقودة، فوْرَ ولادتها، ما يدعوه إلى توليد شِعْر آخر، كأنَّ كل الذي سكنَهُ، جنوباً وفي بيروت، لم يكن ليكفيه! وهل هناك صوت وشمس وحب كافٍ لشاعر متأجج، شيمةَ محمد علي شمس الدين؟

يواسيه في ترحاله **فريد الدين العطّار** وهو يستنطق طيرَه، ويعزّيه عن روح القصيدة، التي لم تولد، مولانا جلال الدين الرّومي، اكبر شعراء المثنويات في عصره وفي كل عصر. ومع ذلك يصادمنا محمد علي، صارخاً: مَنْ ينازلني في **منازل النّرْد؟**

أمام عين الطائر الجنوبي هذا، تجمد غيوم الرّموز، وتنهمر سحائب الأشعار الشامسة، وتحفر في إعصار الرّوح نَفَقاً لقطاراتِ ألفِ غدٍ، مستوحش!

موظف في «الضمان الاجتماعي»؛ ويجد ضمانَهُ الأعمق في شعره ونثره. من الكلمات، ينهضُ «وليُّ الرياح» الشمسية: «الصورة تسبق الكلمة، فيما يتواجد الموحي والمستوحي فوق حروف القصيدة. هنا روحُ محمّد وريحه بابان إلى فردوس الجسد المكتمل في طيرانه إلى اللامتناهي. وبين جنوب لبنان، وعاصمته، لا يستقرُّ مريضُ الشّعْر على فراش قصيدة.

مسافات الشعر:

يظن الشاعر محمد علي شمس الدين أنَّه على مسافاتٍ من شعره، وأنَّ الناقد الذي تابعه منذ بداياته حتى اليوم، كاد يقرّبه ـ بالحب، والطواف داخل النص ـ من معاني شعره. فهل صدقَ ظنّه؟ أم أنَّه تخيّلَ حبَّ قارئه مفتاحاً للمُستغلقِ عليه في أشعاره؟

هو الآن على قاب قوسين من تسعة دواوين شعرية، يبدو فيها أنَّه جاء مبكّراً إلى الكتابة (1957)، وجاء متأخراً إلى نشر ديوانه الأول (1975). فأين قضى وقته الأول؟ ثم وقته الثاني بين الكتابة والنشر؟ حاول في «كتاب الطوّاف» أن يبرمج لنا «سيرة مزدوجة» فيها الإنسان والشاعر (دار الحداثة، بيروت 1987)؛ وسعى من ثَمَّ إلى افتضاض «**حلقات العزلة**» بقراءة نائية لما هو حبيس في باصرته ـ الشاعرة. ومن السريرة، حاول (سنة 1993) أن يقرأ أصابعه عبر الأم التي تعدّها، على غناء (حلقات العزلة، ص 115):

1 ـ الخنصرُ: خَصْرُ حبيبتك البيضاء
فَرَسٌ مخطوف
2 ـ البنصرُ: يأتي نصرك يا ولدي
قبل طلوع الفجْر
3 ـ الوسطى: . . . وأنا في منتصف الريح المرجانية
أسند عرشك بالكتفين
4 ـ السّبابة: سَببي أنّي أحببتُك
5 ـ الإبهام: روحي مبهمة وحزينة.

ويحمل الفتى جَسَداً راقصاً بالشعر حتى الموت الأعظم، ويتساءل في «**أميرال الطيور**» (دار الآداب، بيروت 1992، ص 118):

مَنْ منّا الأقوى

في هذا الصّخب الرباني من التكوين
العينُ أم السكين؟
ما دام القاتل يمضي ويزول
والمقتول هو القيّوم الباقي»

تهريبُ الحبّ:

بدأ محمد علي شمس الدين شاعراً يهرّب قصائده إلى آسياء، حبيبته، وإلى كل حبّ لا يحيا إلاّ مخاطراً. «عصابة تهريب» من لون جديد، لا يتساهل معها مقصّ النقد، و«منشار الرقابة». كان ذلك سنة 1975، للمرة الأولى عن دار الآداب، وأُعيد نشر الديوان «قصائد مهرّبة» في الأعمال الكاملة للشاعر، عن دار سعاد الصباح (القاهرة، 1993). محمد علي شمس الدين، في جيله، هو الأكثر قراءة وتناولاً وترجمة، ودراسة، لاسيما في اسبانيا. وفيه يقول المستشرق الاسباني بدرو مارتنين منتافيز: **«في هذا الشاعر شيء من المجازفة، مكثّف وصعب لاسيما أنّه عرضة لكل الأشراك»** (من مقدمة **أعمال**، ص 13). والحبّ المهرَّب ما هو، في الشاعر، سوى طفل تناغيه الرّيح ولا تتركه، ولا تأخذه، بل تهدهده على مخدَّة الماء والضوء:

«هيا اغرسوا في الرّمال المجاديف
حتى تموج الصحارى
فإنّا فتحنا سماءً على صورةِ الجرحِ
يا ماءُ طهِّرْ
فقد أقبلتْ خيلهم من ضفاف التواريخ
تعدو
وتنشقّ عنها جيوب الرّمال» **(الأعمال، ص 25)**

هل الشاعر ملك مخلوع؟

سنة 1977، صدرت الطبعة الأولى من ديوانه «غيم لأحلام الملك المخلوع» عن (دار ابن خلدون، بيروت).

وفيه خيال الشاعر يمسِّد عرشَ الأم، ويقدّم لنا نفسه وكأنّه الملك المخلوع، أخيراً، عن عرشها، إلى عرش امرأةٍ يعلوها الشِّعْر إلى أن يهيم الشُّعراء في كل

وادٍ، باحثين عن عصاهم السحرية:

«قلتُ: هذا اتجاهي

من النهر حتى احتراقاته في الخليج

جنوباً

جنوباً

جنوباً

وكل الجهات التي حدّدتني غَدَت واحدة»! (**الأعمال**، ص 142).

ثم جاء انذارُ الشاعر، سنة 1977 (دار الآداب)، ملتبساً هذه المرَّة بين الحب ورغبات الامتلاك النرجسي: «**أُناديكَ يا مَلَكي وحبيبي**»، **فهل يحبُّ ويصدق الذي يملكُ؟ أم انها تسميات في هواء الجرح؟**

وحدها «**الشوكة البنفسجية**» (دار الآداب، 1981) حملت جواباً عن مهبّ الشّعر العاصف:

«هذه الأشعار هي تسليته الوحيدة

في أواخر أيامه

حيث كان يتصيّد أيائلَ المعدن

ويطلق الرصاص على أشخاص أعدائه في المنام» (**الأعمال**، ص 331).

«... وهذا بُكائي على شرفةٍ في الفراغ» (**الأعمال**، ص 333).

ولكنها بنفسجة شوكية، حمَّلها الشاعر لطيور عابرة، من خلاله، إلى شمس المرارة، فكان ديوانه الخامس: «**طيور إلى الشمس المُرّة**» سنة 1984 (عن دار الآداب)، تنديداً بشمس أيامه العاديّة، العاجزة عن إضاءة «سورة النشوة» حيث: «تلبس الرّوح أوجاعها وتداري أساها...» (**الأعمال**، ص 439).

وبخوف من الآتي، كالموت، يتساءل الشاعر: «أما آن للرقص أن ينتهي؟» (دار الآداب 1988). وكيف له أن ينتهي، وقد تداخلت حروف الأبجديات الشعرية بحروف النساء وموسيقى الطيور حتى أعماق البحار؟ وأين يحرث الشّاعر، بعدما أسلم الأمر لطيور البحر، ولو كانت من الأبابيل؟

يحرثُ في الآبار:

سنة 1997، بعد القاهرة، عاد الشاعرُ بنشر أشعاره، إلى بيروت (دار الجديد)، حيث نشرت له وللمرة الأولى أجمل أشعاره الغنائية المأسوية: **«يحرثُ في الآبار»**:

«واقفاً أشربُ أيّامي على شاطىء هذا البحر
أدعو السمكَ الميّت أحلامي
وأدعو الموجَ يأسي
كلما سرَّحت قطعاني على مَرْجِ السّماواتِ
أتى الذئبُ الذي يشبه شمسي
دامياً،
أحمرَ مقطوفاً من النّار
ومحمولاً على عرش القرابين العظيمة
أرفع الكأسَ وأدعوه
لكي نشربَ نخبَ النّشوة الكبرى
لرؤيانا القديمة
حاملاً صورتَهُ تحت قميصي...» (**مقهى على البحر الميت**، م.ن. ص 11 ـ 12).



وبعد هذا الحرثِ البشري، يقفز الشاعر من غربته إلى ما هو أغرب، إلى **«منازل النّرد»**، إلى كتاب جديد، ما زال يلعب مع حبر المطابع، كهذه القصيدة المرفقة، بخط الشاعر منذ 1957.

هذه القصيدة مكتوبة عام 1957، وقد كنتُ خلالها شكيّاً، مشغوفاً بأبي العلاء المعرّي، وبدأت أشعاري بتقليده. وهي من محفوظاتي التي لم أكن أرغب في نشرها:

أنا مجهولٌ وحسبي أنني ... عشتُ هذا العمرَ في اللازمنِ
أقطع الأيام وحدي كي أرى ... نفسيَ الولهى وألقى بَدَني
ذرّةُ الرمل التي لم أرَها ... في صحارى الأرض كانت وطني

تـشــرب الــمــاء مـزيــجــاً عَــكِــراً   مــن وحــول الــشــمــسِ فــوق الــقــنــنِ
كَــفَــرَتْ بــالله لــكــنْ آمــنــتُ   بــالــلــظــى الــمــشــبــوب فــوق الــوثــنِ

محمد علي شمس الدين

بيروت في 4/ 2/ 1998

أحمد شوقي (1868 ـ 1932)

أبو علي، شاعر الأمراء وأمير الشعراء

■ وُلِدَ أميراً في باب اسماعيل بالقاهرة، سنة 1868؛ كان عربياً ـ تركياً، في خطوط الطول والعَرْض؛ مثلما كان مصرياً ـ أوروبياً، شرقياً ـ غربياً، وإسلامياً أو ربّانياً ـ علمانياً في آن. سبق حافظ ابراهيم* بالولادة، ورحلا معاً في عام واحد. وهو ينتقد الشعب الغبي الذي جعلَ عقله في أذنيه.

هو أحمد بيك، ابن عصره المنفتح على أوروبا عبر متوسطٍ حضاري بلا ضفاف. بعد دراسة تأسيسية في مصر، بين أمراءِ عصره المخضرم، المشهور مصرياً بفرمان إسماعيل باشا سنة 1873، القاضي باستقلال مصر، وجد نفسه مصرياً مستقلاً عن مشرقه العثماني الذي كرّس له، صنو حافظ ابراهيم، الكثيرَ الكثير من شعره، طمعاً في أن يكون ارستقراطياً، شاعراً بالأمراء، وللأمراء وحدَهم، قبل سواهم. فهو مع تركيا وعناصرها العثمانية العربية، درس الحقوق في فرنسا (مونبلييه)، لكنَّه لم يمارس المحاماة ولا القضاء. مارس الكتابة الشعرية، معلناً نهوضَ الشعر العربي المتجدّد على النظم الكلاسيكي، وذلك بعد قيامة النثر العربي في عصره أيضاً.

تزوّج وأنجب علياً، فكان ابو علي الوالد مندهشاً من أحمد بك الشاعر، المسافر، السائح، المسلم الذي يعيش الحياة الدّنيا كما هي. يعيشها شاعراً، كما عاشها أسلافه الشعراء الليبراليون، أو الطرّابون الأندلسيّون (Les Troubadaurs)، بلا تعقيدات وضرورات أو محظورات.

شهد المراحل المبكّرة من الكفاح العربي لأجل الاستقلال ومقاومة الغزو الصهيوني، عشية سقوط الأمبراطورية العثمانية وقيام «خالد الترك» الذي أمل منه

أن يجدّد «خالد العرب»؛ لكنه غادر، قبل أن يخيب ظنّه مثلنا بالترك وبالتجربة الكمالية الطورانية التي أوصلت أنقرة المعاصرة إلى محالفة غير طبيعية مع العدو الصهيوني.

زار انكلترا وإسبانيا والجزائر وبلاد الشام، ولاسيما لبنان حيث غنّاه بمحبة، واستفاض في قصيدته **«يا جارة الوادي»** أو زحلة، التي صارت من أغنيات فيروز الأولى.

اشتهر بتنويعاته الشعرية، من المألوف الكلاسيكي إلى المسرح الشعري المدهش (**كليوباترا، عنترة، قيس وليلى**)؛ ومن المدحي والرثائي إلى الذّاتي، مروراً بالوطني والعربي. وخلافاً لما اعتاد النّقاد. نؤثر البدء مع أمير الشعراء، من خصوصيّاته التي جعلته فريداً في عصره، مما جعل الأمراء يبايعونه نقداً وعدّاً، والشعراء يوالونه أدباً، نثراً وشعراً!

مألفة شعراء:

نظلمه إنْ وصفناه بأنّه شاعر واحد، أو أمير شعراء وحسب. فهو ملتقى أشعار وشعراء، في أربعة دواوين (الشوقيّات)(*)؛ بل هو مألفة شعراء مبدعين في شاعرٍ واحد؛ وهو في ديوانه شاعر كل المراحل الشعرية العمودية السابقة لتداخل النثر والشعر عند العرب، في القصيدة الحرّة أو ما أسماه العلايلي (مقدمة لدرس لغة العرب) بـ **النظيم**، أي المنظوم الشّعري على غير بحور الخليل بن أحمد.

بين علي وأبي علي

■ بشّروه بولده عليّ، فقال الأمير:

صار شوقيّ أبا علي
في الزّمانِ «الترللّي»
وجناها جِنايةً...
ليس فيها بأوّلِ! (ديوان شوقي، م2، ص 94).

فبدا لنا الآن وكأنه يعتذر من أبي العلاء الذي لم يجن بالولادةِ على أحد، ويسوّغ لنفسه فعلتَهُ هذه، طالباً من ولده حُسْنَ التفهم:

(*) أحمد شوقي، **الأعمال الكاملة**، دار العودة، (مجلدان)، بيروت 1983.

عليٌّ، لو استشرتَ أباكَ قَبْلاً
فإنَّ الخيْرَ حظُّ المستشيرِ
إذاً لعلمتَ أنَّا في غناءٍ
وإنْ نَكُ من لقائكَ في سرور
وما ضِقنا بمَقْدِمك المُفدَّى
ولكنْ جئتَ في الزَّمنِ الأخير!

وكل شاعر يظنّ أنَّه من الزَّمن الأخير، كما ظنَّ قبله أبو العلاء نفسه (الأخير زمانه) يوم كانت إمارة الزّمان للسياسة، دون الشعر، فإذا بشعر شوقي يقرن شعر الإمارة بإمارة الكلمة، بعدما رزق بوليّ عهده الجسدي، لا الشعري، إذْ لم نسمع شيئاً عن (علي أحمد شوقي)، فكأنَّه كان يتوقع ذلك، اذْ يقول (م.ن. ص 96):

ولا أراني ونجلي
سنلتقي عند مجدِ
وسوف يعلم بيتي
أنِّي أنا النسل وحدي
فيا علي لا تلمني
فما احتقارك قصدي
وأنتَ مني كروحي
وأنتَ مَنْ أنتَ عندي
فإن أساءك قولي
كذِّبْ أباكَ بوعدِ!

□ أمينة ورحيل الوالد:

وفي ليلة واحدة، رحل والد أحمد شوقي، وأنجبت له زوجته طفلتهما أمينة، فقال في ذلك (ص 97):

يا ليلةً سمّيتها ليلتي	لأنَّها بالنّاس ما مرَّت
... نبّهني المقدورُ في جُنحها	وكنتُ بين النّوم واليقظةِ
الموتُ عجلان إلى والدي	والوضعُ مستعصٍ على زوجتي
... حتى بدا الصبح فولَّى أبي	وأقبلتْ بعد العناءِ ابنتي

فـقـلـت: أحـكـامُـكَ حـرنـا لـهـا   يا مخرجَ الحيِّ من الميّت!

☐ يوم فراق الشاعر

بـكـيـا لأجـلِ خـروجـهِ فـي زورةٍ   يـا لـيـت شـعـري، كـيـف يـوم فـراقـه؟
لـو كـان يـسـمـعُ يـومـذاك بُـكـاهـمـا   رُدَّتْ إلـيـه الـرُّوحُ مِـنْ إشـفـاقـه!

(م.ن. ص 107)

وعلى غرار الأسلاف الكبار، تبحّر شوقي في الشعر التمثيلي والحكمي عبر الأمثال المشهورة جداً، والمتداولة في معظم برامج التدريس الأدبي، المدرسي والجامعي. وأسرف في غناءِ الحبّ ومعانيه، من المخادعة إلى المخادنة، ولاسيما في القصيدة المغنّاة (خدعوها) حيث يسترجع من القرآن الكريم (أفئدتهم هواء)، ويصف العذارى بأنّ قلوبهن (هواء) أي خلاء وقابل لكل عاطفة وصورة جديدة!

ومن نكبة دمشق على يد الفرنسيين ونكبة بيروت بقذائف الأسطول الإيطالي، إلى نكبة العرب بخلافاتهم، نختم بقصيدة **شهادة الحق**:

إلامَ الخُلْفُ بينكم، إلاما؟
وهذي الضّجةُ الكبرى علاما؟
وفيما يكيدُ بعضُكُمُ لبعضٍ
وتُبدون العداوةَ والخصاما؟
وأينَ الفوزُ؟ لا مصرُ استقرّت
على حالٍ، ولا السّودانُ داما؟
وأين ذهبتُم بالحقِّ لمّا
ركبتم في قضيّته الظّلاما...
تراميتم، فقال النّاسُ: قومٌ
إلى الخذلانِ أمرهُمُ ترامى
... أبعدَ العروةِ الوُثقى وصفٌ
كأنياب الغضنفرِ لنْ يُراما
تباغيتم كأنّكم خلايا
من السّرطانِ لا تجدُ الضّماما؟